



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE CONCEPTS ET LANGAGES

Equipe d'accueil 3553 : Métaphysique (histoires, transformations, actualité)

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Teresa GOMES FIGUEIREDO PEDRO

le 4 décembre 2009

Critique et science:

Etude sur la transformation du criticisme dans les premiers écrits de F. W. J. Schelling

Sous la direction de :

M. Jean-François COURTINE [Professeur, Université Paris IV – Sorbonne]

JURY:

M. Jean-François COURTINE (Université Paris IV - Sorbonne)
M. Emmanuel CATTIN (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand II)
M. Jean-Christophe GODDARD (Université Toulouse II – Le Mirail)
M. Hans Jörg SANDKÜHLER (Universität Bremen)
M. Alexander SCHNELL (Université Paris IV - Sorbonne)

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



Programa Operacional Ciência e Inovação 2010

MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR



UNIVERSITÉ PARIS-SORBONNE

ÉCOLE DOCTORALE CONCEPTS ET LANGAGES

Equipe d'accueil 3553 : Métaphysique (histoires, transformations, actualité)

THÈSE

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS IV-SORBONNE

Discipline/ Spécialité : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Teresa GOMES FIGUEIREDO PEDRO

le 4 décembre 2009

Critique et science:

Etude sur la transformation du criticisme dans les premiers écrits de F. W. J. Schelling

Sous la direction de :

M. Jean-François COURTINE [Professeur, Université Paris IV – Sorbonne]

JURY:

M. Jean-François COURTINE (Université Paris IV - Sorbonne)
M. Emmanuel CATTIN (Université Blaise Pascal Clermont-Ferrand II)
M. Jean-Christophe GODDARD (Université Toulouse II – Le Mirail)
M. Hans Jörg SANDKÜHLER (Universität Bremen)
M. Alexander SCHNELL (Université Paris IV - Sorbonne)

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Jean-François Courtine, qui m'a accompagnée tout au long de ce travail. Son esprit d'ouverture, sa rigueur, la pertinence de ses indications et ses encouragements m'ont permis d'élaborer ma propre réflexion et de mener à terme ce projet.

Mes remerciements vont également à la Fundação para a Ciência e a Tecnologia du Ministère portugais pour la Science, la Technologie et l'Enseignement Supérieur (FCT-MCTES) ainsi qu'à la Fundação Calouste Gulbenkian pour m'avoir permis de mener mes recherches dans les meilleures conditions. Cette thèse n'aurait pas pu voir le jour sans leur précieux soutien financier.

Ma rencontre avec le groupe de recherche GEFLF (Groupe d'Etudes Fichtéennes de Langue Française) et ma participation aux séances et traduction et aux séminaires conduits par Alexander Schnell à l'ENS ont constitué une expérience humaine et intellectuelle des plus fécondes. Les présentations de travaux, projets et discussions, menés en toute amitié, m'ont ouvert des perspectives de recherche nouvelles.

Ma profonde gratitude va aussi à mes collègues et amis Patrick Cerutti, Jean-Christophe Lemaitre, Mildred Galland-Szymkowiak et Charles Théret pour les occasions données de formuler les résultats de ma recherche.

Les différents séjours que j'ai effectués en Allemagne, tout d'abord sous la direction du Professeur Rolf-Peter Horstmann, et ensuite dans le cadre d'une collaboration avec le groupe de recherche sur la philosophie transcendantale, l'*a priori*, ont été l'occasion d'un échange fécond qui m'a aidé à définir mon champ de réflexion. Que le Professeur Christoph Asmuth ainsi que tout le groupe de recherche trouvent ici l'expression de mes remerciements.

Merci également aux Professeurs Carlos Morujão et Diogo Ferrer pour leurs encouragements.

Je remercie également Nuno Nabais e Ilda Velez, qui m'ont apporté un précieux soutien lors de ma décision de poursuivre mes études en France.

Je tiens à exprimer ma reconnaissance à tous les collègues et amis de m'avoir soutenue. Parmi eux, beaucoup ont bien voulu relire quelques pages de ma thèse et m'apporter leur suggestions et remarques: Henny Blomme, Elodie Cassan, Elodie Djordjevic, Maxime Chédin, Diogo Ferrer, Mildred Galland-Szymkowiak, Marie-Noëlle Grousset, Bruno Haas, Heidi Knoerzer, Quentin Landenne, Jean-Christophe Lemaitre, Catherine Rezae, Charles Theret, Alexandra Torero-Ibad, Arnault Skornicki. J'adresse un merci tout spécial à Patrick Cerutti qui depuis le début de la rédaction de ma thèse s'est mis à ma disposition pour traquer les coquilles et les incorrections linguistiques de mon travail. Je remercie également mes amis Clarissa Becker, Anatael Cabrera, Camila Croce, Julia Guimier, Katia Hay, João Malhado, Jan Straßheim, Mathilde et Jan Vignal, qui m'ont conseillée avec patience tout au long de ces dernières années.

Ma famille sait combien je lui suis reconnaissante. Je remercie mes grands-parents António et Maria Rosa Santiago et mon frère Pedro Figueiredo.

Je remercie de tout cœur mes parents, Rogério et Maria Gabriela Pedro, qui m'ont soutenue au cours des périodes difficiles. Cette thèse leur est dédiée.

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières.....	5
Introduction	11
La distinction kantienne entre « critique » et « science »	17
L'élaboration de la science : Fichte et Schelling	21
Aperçu de la littérature critique : le statut postkantien de la philosophie de Schelling en question	23
Le fil conducteur : la question kantienne et l'unité théorico-pratique du système	32
Options méthodologiques et choix du corpus	35
La première partie : la « seconde révolution » en philosophie.....	38
La deuxième partie : le statut de la philosophie pratique ou le renversement (<i>Umkehrung</i>) des principes.....	40
La troisième partie : L'élaboration d'un nouvel idéalisme - la philosophie transcendantale.....	43
Remarque concernant les traductions et les éditions utilisées des ouvrages	45
 PARTIE I: LA « SECONDE REVOLUTION » EN PHILOSOPHIE.....	47
Ouverture	49
 Section I: Les problèmes du postkantisme au cœur du projet schellingien pour la philosophie	53
Chapitre I	55
Le cadre problématique des deux premiers écrits de F. W. J. Schelling : système et évidence	55
1) Critique et système : l'ambivalence kantienne	55
2) Science et système dans le contexte philosophique après Kant	61
2.1. Le projet d'une philosophie systématique.....	61
2.2. La philosophie de K. L. Reinhold : le projet d'une fondation du savoir.....	65
2.3. La critique de G. E. Schulze : la certitude du savoir philosophique.....	67
3) La forme de la philosophie	71
3.1. La possibilité de la forme de la philosophie	71
3.2. Forme formelle et forme matérielle.....	76
4) Certitude (<i>Gewißheit</i>) fichtéenne et évidence (<i>Evidenz</i>) schellingienne	79
4.1. Le double problème de la certitude	79
4.2. Certitude et évidence dans <i>Sur la possibilité d'une forme</i>	82
Chapitre II.....	89
L'évidence philosophique : position, contenu, identité.....	89
1) Contenu originel et problème kantien	91
1.1. La possibilité des jugements synthétiques <i>a priori</i>	91
1.2. Synthèse et contenu originel	94
2) Évidence et intuition intellectuelle	99
2.1. L'évidence du principe	99
2.2. La fonction de l'intuition intellectuelle dans l'écrit <i>Du Moi</i>	103
3) La notion de « Moi » : ce-qui-pose (<i>das Setzende</i>) et l'identité	108
3.1. Dissociation de l'acte de position et du substrat.....	108
3.2. La position du sujet : l'équivalent de la conscience de soi ?	111
 Section II : La première reformulation de la question de la Critique de la raison pure : comment des jugements synthétiques <i>a priori</i> sont-ils possibles ?	115
Chapitre I	117
Le double aspect de la question kantienne et le statut de la déduction.....	117
1) Problème critique et déduction (<i>Deduktion</i>)	117
2) La déduction (<i>Deduktion</i>) comme réponse possible au problème critique.....	122
2.1. La réponse de la déduction transcendantale.....	122
2.2. Déduction et source. Les deux versions de la déduction.....	124

Table des matières

3) La statut de la déduction des formes de la pensée dans les deux premiers écrits de Schelling : validité des catégories et existence (<i>Dasein</i>).....	128
3.1. Les formes de la pensée.....	128
3.2. La déduction dans le <i>Du Moi</i> : le schème du temps et la critique à Kant	133
Chapitre II.....	145
La reformulation de la question kantienne dans <i>Du Moi</i>	145
1) La question posée au seuil de l'écrit <i>Du Moi</i> : la réalité du savoir	145
1.1. La question de <i>Du Moi</i> confrontée à la problématique de <i>Sur la forme</i>	145
1.2. Les deux dimensions de la question de la réalité du savoir	148
2) La question kantienne lue par Schelling	150
2.1. La reformulation de la question kantienne.....	150
2.2. La critique de la question kantienne.....	153
3) Synthèse et représentation.....	155
Chapitre III	161
Analyse et synthèse : classification des jugements et méthode philosophique.....	161
1) La typologie des jugements : la classification tripartite dans <i>Du Moi</i>	162
2) Classification fichtéenne vs. classification schellingienne	165
3) La connaissance philosophique : entre analyse et synthèse.....	171
4) L'analyse philosophique : le sens méthodologique de la recherche par le trait caractéristique (<i>Merkmal</i>).....	177
Conclusion de la première partie	185
 PARTIE II: LE STATUT DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE OU LE RENVERSERMENT (<i>UMKEHRUNG</i>) DES PRINCIPES.....	187
Ouverture	189
 Section I : Problème kantien et situation de la philosophie pratique	197
Chapitre I	199
La deuxième reformulation du problème kantien dans les <i>Lettres sur le dogmatisme et le criticisme</i>	199
1) Le cadre problématique des <i>Lettres</i> : l'opposition entre dogmatisme et criticisme.....	200
1.1. L'interprétation du criticisme.....	200
1.2. L'antithétique de la raison pure dans les <i>Lettres</i>	204
2) L'énigme du monde.....	208
3) L'énigme de l'homme	214
3.1. La contradiction entre l'absolu et le monde.....	214
3.2. L'homme au cœur du problème.....	217
4) La réponse de <i>Du Moi</i> et des <i>Lettres</i> : Trancher le nœud ou la suppression de la question.....	219
4.1. La réponse pratique au problème kantien	219
4.2. Commandement moral et proposition synthétique.....	226
Chapitre II.....	231
Le statut de la philosophie pratique dans les <i>Lettres</i>	231
1) Articulation de la raison théorique et de la raison pratique. La signification « pratique » de la raison comme « raison réalisatrice » (<i>realisierende Vernunft</i>)	232
1.1. Le renversement des résultats théoriques.....	232
1.2. Agir et produire.....	235
2) L'interprétation pratique de l'intuition intellectuelle	243
3) La troisième voie : l'acte du héros tragique.....	249
3.1. La critique de la « preuve morale de l'existence de Dieu » du point de vue d'une esthétique	249
3.2. L'action tragique et la possibilité du choix du criticisme.....	251
 Section II : Vers une réconciliation de la raison théorique avec la raison pratique	257
Chapitre I	259
Raison pratique et théorie des postulats	259
1) Le postulat, entre philosophie théorique et philosophie pratique.....	260
1.1. La critique de l'interprétation dogmatique du postulat pratique.....	260
1.2. Postulat kantien et jugement théorique fichtéen	266
1.3. L'unité théorico-pratique exprimée par le postulat	274
2) La primauté de la raison pratique dans les <i>Lettres</i> et dans l' <i>Aperçu</i>	279

Table des matières

2.1. Le statut de l'activité théorique.....	279
2.2. Le postulat de la possibilité de la philosophie : le problème du commencement.....	282
Chapitre II.....	287
Liberté et philosophie pratique.....	287
1) La liberté comme principe de la philosophie.....	288
1.1. La détermination positive de l'inconditionné.....	288
1.2. Liberté absolue et liberté transcendante.....	291
2) L'usage pratique de la raison et le rôle de la philosophie pratique.....	297
2.1. Raison pratique et liberté.....	297
2.2. La primauté de la raison pratique.....	305
Conclusion de la deuxième partie.....	311
 PARTIE III: L'ELABORATION D'UN NOUVEL IDEALISME - LA	
PHILOSOPHIE TRANSCENDANTE.....	315
Ouverture.....	317
 Section I : L'idée d'une philosophie de la nature - questionnement philosophique et expérience .	329
Chapitre I.....	331
Le questionnement philosophique après les <i>Lettres</i>	331
1) Le commencement du philosophe (<i>philosophiren</i>) ou la genèse de la question.....	332
1.1. De l'état de nature à la question philosophique.....	332
1.2. La critique de la spéculation théorique idéaliste.....	339
2) Le problème philosophique entre possibilité et réalité.....	345
2.1 La question philosophique dans l' <i>Introduction aux Idées</i> : la possibilité d'une nature.....	345
2.2. Le problème de la réalité du savoir : l'accord du concept et de l'objet.....	352
2.3. La question de la réalité du savoir dans la philosophie transcendante.....	359
Chapitre II.....	365
Théorie et expérience dans la philosophie de la nature : dissociation et convergence.....	365
1) Le rôle négatif de l'expérience dans la philosophie de la nature.....	366
1.1. Le statut ambivalent de l'expérience.....	366
1.2. Quel rôle pour l'expérience dans une science <i>a priori</i> ?.....	369
1) Expérience et expérimentation.....	374
2.2. L'argument de l'« efficacité explicative » : la vérification empirique du principe.....	378
2.2. La dimension <i>pratique</i> de l'expérimentation.....	382
2.3. L'unité spéculative de la raison et de l'expérience. L'empirisme originaire.....	388
 Section II : L'élargissement de la philosophie transcendante.....	393
Chapitre I.....	395
L'idéalisme transcendantal comme idéal-réalisme.....	395
1) La divergence philosophique fondamentale : criticisme/ idéalisme transcendantal et dogmatisme.....	396
1.1. Criticisme et dogmatisme selon Fichte.....	397
1.2. Dogmatisme et criticisme jusqu'aux <i>Lettres sur le dogmatisme et le criticisme</i>	405
1.3. La figure théorique du dogmatisme dans les écrits de Schelling à partir de 1797.....	409
2) L'idéalisme transcendantal et la question de la réalité du savoir.....	414
2.1. Le « réalisme empirique » de l'idéalisme transcendantal.....	414
2.2. La réalité du savoir : explication de la limite et identité.....	421
Chapitre II.....	433
La preuve de la philosophie transcendante.....	433
1) La philosophie de l'art est-elle une preuve de l'idéalisme transcendantal?.....	435
1.1 Les preuves de l'idéalisme transcendantal : possibilité, effectivité, réalité.....	435
1.2. La philosophie de l'art comme médiation de la philosophie théorique avec la philosophie pratique.....	443
1.3. L'art comme l'objectivation de l'identité transcendante.....	451
2) Philosophie de la nature vs. philosophie transcendante.....	462
2.1. En quoi la philosophie de la nature est-elle transcendante ?.....	463
2.2. La « preuve matérielle » de la philosophie transcendante.....	473
Conclusion de la troisième partie.....	483

Table des matières

CONCLUSION FINALE	487
1) Aperçu des principaux résultats du présent travail	489
La première partie. La philosophie schellingienne est-elle une épistémologie ou une ontologie?	490
La deuxième partie. La philosophie schellingienne est-elle une philosophie du primat du pratique ?	493
La troisième partie. Comment caractériser le « tournant » de 1797? En quoi consiste l'idéalisme transcendantal?	498
2) Perspectives de prolongement du présent travail	503
2.1 Une lecture de la philosophie tardive de Schelling : la partition entre philosophie positive et philosophie négative	503
2.2. L'« idéalisme allemand » en question à partir du problème kantien	505
2.3. La tâche philosophique: entre présentation et interprétation	507
 INDEX DES NOMS	 511
 BIBLIOGRAPHIE.....	 515
A. Outils bibliographiques et dictionnaires	515
B. Corpus	515
B.1. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING	515
Œuvres complètes	515
Ouvrages isolés et inédits consultés.....	517
Traductions françaises utilisées.....	518
Éditions de la correspondance.....	519
Traductions françaises utilisées.....	520
B. 2. Immanuel KANT	520
Œuvres complètes	520
Traductions françaises utilisées.....	520
B. 3. Johann Gottlieb FICHTE.....	520
Œuvres complètes	520
Traductions françaises utilisées.....	521
B.4. Autres auteurs.....	521
Œuvres	521
Traductions françaises	522
C. Littérature secondaire.....	523
C. 1. Sur F. W. J. Schelling	523
Ouvrages et thèses	523
Articles et ouvrages collectifs	527
C.2. Sur I. Kant	535
C.3. Sur J. G. Fichte	538
C.4. Sur les auteurs contemporains de Schelling cités	540
D. Ouvrages généraux sur la période postkantienne.....	542
E. Autres ouvrages consultés	544
 Titre et résumé en portugais	 545

Introduction

Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*¹

Zugleich räume ich solchen Lesern recht gerne ein, daß diejenigen Systeme, die nur immer zwischen Erde und Himmel schweben, und nicht muthvoll genug sind auf den letzten Punkt alles Wissens hinzudringen, vor den gefährlichsten Irrthümern weit sicherer sind, als das System des großen Denkers, dessen Spekulation den freiesten Flug nimmt, alles aufs Spiel setzt, und entweder die ganze Wahrheit in ihrer ganzen Größe, oder gar keine Wahrheit will.

Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*²

¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1902 (désormais cité AK), tome III, p. 32. Trad. fr. : Kant, *Critique de la raison pure* (désormais cité CRP), in Kant, *Œuvres philosophiques*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980, (désormais cité OP), tome I, p. 763-765 : « La colombe légère qui, dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance pourrait s'imaginer qu'un espace vide d'air lui réussirait mieux encore ».

² Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, in Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861 (désormais cité SW), I, 1, p. 152; et in *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq. (désormais cité HKA), I, 2, p. 152. Trad. fr. : Schelling, *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain* (désormais cité *Du Moi*), in F. W. J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)* (désormais cité PE), trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 1987, p. 48: « En même temps, j'accorderai volontiers à de tels lecteurs que ces systèmes qui ne font jamais que flotter entre ciel et terre, sans avoir assez de courage pour percer jusqu'au dernier point de tout savoir, sont assurément beaucoup moins exposés aux plus graves erreurs que le système d'un grand penseur, dont la spéculation prend librement et audacieusement son vol, et qui, remettant tout en jeu, veut la vérité *tout entière*, dans toute sa grandeur, et sinon aucune vérité du tout ». S'agissant du présent extrait, les deux éditions de référence des œuvres de Schelling présentent deux variantes. Au lieu de « muthvoll » et de « den freiesten Flug nimmt » dans les SW, nous pouvons lire « kühn » et « den freiesten, kühnsten » dans le texte établi dans la HKA. Remarquons que la traduction française suit le texte établi par l'HKA. Le mot français « audacieusement » n'a donc pas de correspondant dans l'exergue que nous donnons en allemand.

Introduction

Introduction

Héritière de la démarche critique³ de Kant, la philosophie de Schelling se constitue dans une confrontation et un dialogue permanents avec la figure kantienne de la philosophie. Celle-ci est avant tout comprise par Schelling comme une « révolution » - motif par lequel Kant lui-même caractérisait toute la nouveauté de l'entreprise critique⁴. Ce recours au motif de la révolution renvoie chez Kant à une conception déterminée de l'histoire du savoir, dont le progrès se fait par des moments décisifs, marquant de manière indélébile l'histoire de la science. Dans ce cadre, la révolution kantienne prétend accomplir dans la métaphysique - en tant que connaissance *a priori* par concepts⁵ - un changement comparable à celui introduit par Copernic dans la science⁶.

Suivant cette perspective d'une révolution critique, Schelling considère que la philosophie kantienne marque une étape incontournable dans l'histoire de la philosophie

³ Lorsque nous écrivons « critique », ce terme désigne l'entreprise critique kantienne dans son ensemble, alors que *Critique* désigne le titre de l'ouvrage de Kant, la *Critique de la raison pure*.

⁴ Kant, CRP, « Préface de la seconde édition », p. 743 (AK, III, p. 15) : « Dans cet essai de changer la démarche jusqu'ici suivie en métaphysique, opérant ainsi en elle une complète révolution à l'exemple des géomètres et physiciens, consiste donc la tâche de cette critique de la raison pure spéculative ». Pour une analyse détaillée de la « fiction copernicienne de la *Critique* », on pourra consulter Martial Guérout, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, Paris, 1929, p. 15-20. Pour l'évocation du motif de la révolution kantienne chez Schelling cf. par exemple *Du Moi*, p. 55-56 (SW, I, 1, p. 156-157 ; HKA, I, 2, p. 24).

⁵ Remarquons que la métaphysique en tant que connaissance *pure* par concepts chez Kant correspond à la définition de la philosophie elle-même. Cette question sera approfondie dans le premier chapitre de notre partie I, section I.

⁶ Kant, CRP, « Préface à la seconde édition », p. 19 (AK, III, p. 12) : « Que l'on essaie donc une fois de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les tâches de la métaphysique, en admettant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité demandée d'une connaissance *a priori* de ces objets, qui doit établir quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés. Il en est ici comme de l'idée première de Copernic : voyant qu'il ne pouvait venir à bout de l'explication des mouvements du ciel en admettant que toute l'armée des étoiles tournait autour du spectateur, il essaya de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur, et en laissant en revanche les astres en repos ».

C'est la compréhension kantienne de la révolution comme opérant un renversement du rapport classique à la vérité, - dont le critère se trouvait dans l'adéquation de la représentation à l'objet - , qui aura surtout marqué les auteurs postkantien. Ainsi Salomon Maïmon, par exemple, pour s'opposer à Kant, conteste-t-il la conception du savoir impliquée par la révolution kantienne, en affirmant qu'il y a une réciprocité du sujet et de l'objet dans le savoir. Pour l'interprétation sceptique du moment de la révolution kantienne, on pourra se reporter à Sylvain Zac, *Salomon Maïmon, critique de Kant*, Paris, Cerf, 1988, p. 119.

et que toute philosophie après Kant doit avoir pour arrière-plan la « révolution » opérée par ce dernier, au risque de n'être pas une philosophie de son temps⁷. Ainsi Schelling considère-t-il que la nouvelle philosophie après Kant doit prendre le relais de la critique, ce qui signifie pour lui accomplir une « seconde révolution » en philosophie. Cette image indique l'exigence, conjointe, de continuité et de rupture avec la première révolution kantienne⁸.

Il appert alors que toute lecture de la philosophie de Schelling, si elle prétend rendre raison du projet philosophique de ce dernier en tant que « seconde révolution », doit, selon un mot d'ordre de l'auteur, opérer un retour à Kant⁹. Afin de comprendre la signification de la philosophie schellingienne en tant que philosophie postkantienne¹⁰, il

⁷ Dans la série d'articles qu'il publie sous le nom d'*Aperçu général de la littérature philosophique la plus récente* (*Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur*) (désormais cité *Aperçu*) Schelling estime nécessaire de commencer par faire une brève exposition de la réception kantienne afin de pouvoir caractériser l'état contemporain de la philosophie. A ce propos, il remarque que l'on ne comprend chaque chose que dans son contexte Cf. *Aperçu*, SW, I, p. 348 ; HKA, I, 4, p. 68.

De même, la volonté expresse de prendre la philosophie kantienne comme point de départ de la réflexion philosophique se manifeste dans sa dernière philosophie. Cf. par exemple *Philosophie de la Révélation* (*Philosophie der Offenbarung*), trad. RCP Schellingiana sous la dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1989, Livre I, p. 50 (SW, II, 3, p. 32), où Schelling affirme le caractère indépassable de la philosophie kantienne : « En effet, je ne peux que m'opposer de la manière la plus expresse à l'opinion qui voudrait qu'on pût entreprendre quoi que ce soit qui fût en rupture complète avec Kant ».

⁸ *Du Moi*, p. 55-56 (SW, I, 1, p. 156-157 ; HKA, I, 2, p. 24). On le sait, le thème de la révolution kantienne n'a pas seulement inspiré Schelling, mais il s'agit d'un motif courant au moment où Schelling rédige ses premiers textes philosophiques. Cf. par exemple la lettre de Hegel à Schelling datée du 16 avril 1795 in *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente* (désormais cité *BuD*), hrsg. v. Horst Fuhrmans, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973, Band II: 1775-1803: Zusatzband, p. 67. La référence postkantienne au motif de la révolution n'est pas sans rapport avec la Révolution française de 1789. Schelling y fait référence explicitement, dans la notice qu'il rédige en 1804 à l'occasion de la mort de Kant. Le parallèle entre les deux révolutions se justifie à ses yeux à partir de l'unité d'une époque et de sa philosophie. Dans ce cadre, Schelling rapproche la philosophie kantienne comme solution insatisfaisante au conflit entre abstraction et réalité dans une révolution idéale de son pendant réel qui est la Révolution française. Cf. Schelling, *Immanuel Kant*, in *Philosophie*, trad. P. David, 1989 (22), p. 4 (SW, VI, p. 4-5). Pour une réflexion sur la notion de « révolution » chez Schelling en tant que celle-ci est pensée comme révolution scientifique (*wissenschaftliche Revolution*) et qu'elle renvoie à une conception déterminée du processus historique de l'histoire de la science, voir Hans Jörg Sandkühler, « Natur und geschichtlicher Prozeß. Von Schellings Philosophie der Natur und der Zweiten Natur zur Wissenschaft der Geschichte », in H. J. Sandkühler (hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 20-28.

⁹ Cf. *infra*, note 23.

¹⁰ Nous utilisons ici le terme de « postkantisme » non pas au sens de prolongement de l'œuvre kantienne dans la suite historique immédiate de la philosophie critique, mais comme désignant plutôt un cadre de réflexion philosophique qui émerge en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle et qui se développe à partir d'une discussion sur la philosophie critique. C'est cette compréhension du terme que Victor Delbos, par exemple, présuppose dans son œuvre intitulée *De Kant aux postkantiens* [1940], Paris, Aubier, 1992, p. 125: « Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart – pour ne parler que des plus grands – ce sont là des noms attachés à des œuvres qui ont continué l'œuvre de Kant dans des directions certes que Kant n'avait ni permises ni prévues, mais pour lesquelles il n'en a pas moins été la force promotrice décisive ».

Nous ne nous occuperons pas ici de la question de savoir jusqu'à quel point les postkantiens eux-mêmes partageaient le sentiment d'appartenir à un cadre philosophique marqué par Kant, mais remarquons toutefois qu'en 1865 Otto Liebmann publie un livre intitulé *Kant und die Epigonen*, Carl Schober,

faut de la sorte pouvoir répondre aux questions suivantes : comment, dans l'optique de Schelling et de manière plus précise, la critique a-t-elle marqué l'histoire de la philosophie ? Quelle philosophie demeure possible après Kant ? Quel est l'héritage philosophique du kantisme dont Schelling se fait le héraut ? Autrement dit : quel est le statut de la critique et que signifie plus précisément accomplir une « seconde révolution » en philosophie ?

Aux yeux de Kant lui-même, la signification de la révolution critique se laisse lire dans la question soulevée par la *Critique de la raison pure* (*Kritik der reinen Vernunft*). A partir de la critique kantienne, la philosophie se voit intimée de comparaître devant le « tribunal » (*Gerichtshof*) de la raison¹¹ et de répondre à la question : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? »¹², c'est-à-dire à la question de la possibilité même de la philosophie en tant que connaissance synthétique *a priori*¹³. Ainsi, aucune philosophie ne saurait désormais ignorer le jugement porté par la *Critique* sur les limites de la connaissance rationnelle, jugement qu'elle délivre en montrant que la synthèse accomplie *a priori* dans un jugement doit se rapporter à l'expérience possible¹⁴.

S'il est vrai que l'idée d'un examen critique des facultés de connaître n'est pas poursuivi en tant que tel par les trois grands systèmes postkantien (les philosophies de J. G. Fichte, de G. W. F. Hegel et de Schelling)¹⁵, il n'en reste pas moins que l'exigence critique exprimée par la question kantienne n'est pas envisagée par les trois grands systèmes postkantien comme un obstacle qu'il s'agirait de dépasser pour accomplir un projet philosophique qui se distinguerait fondamentalement de l'idée de la philosophie

Stuttgart, 1865, où il est question de Fichte, de Schelling et de Hegel, aussi bien que de Herbart, de Fries ou encore de Schopenhauer, ce qui montre que, très tôt, on a pu envisager l'unité philosophique de la première moitié du XIX^e siècle à partir de son arrière-plan kantien.

¹¹ Cf. Kant, CRP, « Préface de la première édition », p. 727 (AK, IV, p. 9). Cf. aussi *ibid.*, « Dialectique transcendantale », p. 1145 (AK, III, p. 345).

¹² *Ibid.*, « Introduction », p. 772 (AK, III, p. 39) : « *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* »).

¹³ La question kantienne de la première critique comporte une double dimension : d'une part, il s'agit de s'interroger sur les conditions *a priori* de l'expérience en général et, d'autre part, de s'enquérir de la légitimité de la connaissance philosophique en tant que connaissance *a priori*. Le chapitre I de la première section de la première partie est consacré à une analyse de ces deux aspects de la question.

¹⁴ Cette question sera approfondie dans le premier chapitre de la deuxième section de la première partie. Remarquons d'ores et déjà que le jugement synthétique est, d'après la définition kantienne, un jugement où l'entendement adjoint un prédicat qui n'est pas contenu analytiquement dans le concept du sujet et, partant, il s'agit d'un jugement qui étend notre connaissance. Le problème posé par l'explication des jugements synthétiques *a priori* réside pour Kant en ceci que le jugement synthétique établit une liaison entre un sujet et un prédicat, dont la légitimité ne peut être justifiée ni par le concept de sujet ni par l'expérience, alors même qu'il doit y avoir un troisième terme, un « x » sur lequel se fonde la liaison exprimée dans le jugement.

¹⁵ Remarquons que cette énumération suit la chronologie de la mort des auteurs.

comme « critique » (*Kritik*). Car l'idée même d'une philosophie en tant que « science » (*Wissenschaft*)¹⁶, c'est-à-dire d'un système de la connaissance pure rationnelle est rattachée, au moins explicitement chez Fichte et chez Schelling¹⁷, à l'esprit même de ce qu'ils nomment le « criticisme » (*Kriticismus*)¹⁸. Hegel lui-même considère aussi, à propos de la logique objective dans la *Science de la Logique* (*Wissenschaft der Logik*) que celle-ci est la « véritable critique » (*die wahrhafte Kritik*)¹⁹.

Qu'en est-il alors devenu de la critique dans ces philosophies et, plus particulièrement, dans la philosophie schellingienne ?

¹⁶ La détermination du sens précis du rapport entre critique et science est abordée plus loin dans la présente introduction et sera approfondie dans le premier chapitre de la première section.

¹⁷ Bien que Schelling fasse l'éloge du nom de la philosophie dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* et postérieurement encore dans les *Âges du Monde*, sa conception de la philosophie reste redevable de l'idée kantienne et aussi fichtéenne de la science. Si Schelling semble s'opposer à la substitution du nom de philosophie par celui de « science » dans les *Lettres*, c'est qu'il entend souligner la tâche infinie qui est celle de la recherche philosophique. Cf. *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (désormais cité *Lettres*), « Sixième Lettre » p. 178 (SW, I, 1, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 75): « Philosophie, quel mot bien trouvé! Accorde-t-on une voix à l'auteur, il votera pour le maintien de cet antique vocable. Car pour autant qu'il comprenne, tout notre savoir demeurera toujours philosophie, c'est-à-dire toujours un savoir ne faisant que progresser, et dont nous ne sommes redevables, quel que soit le degré auquel nous sommes parvenus, qu'à notre amour de la sagesse, c'est-à-dire à notre liberté ».

¹⁸ Dans ce contexte, le sens de l'idéalisme allemand en tant que philosophie postkantienne n'a pas manqué d'être interprété comme l'élaboration d'une métaphysique à partir de la philosophie de Kant. Cf. Martin Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. C. Strube Band 28, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, p. 35.

Pour la revendication de l'héritage du criticisme par Schelling cf. par exemple *Du Moi*, p.118 (SW, I, 1, p. 213 ; HKA, I, 2, p. 142). Par rapport au criticisme kantien, Schelling présente sa philosophie comme la « science achevée » (*vollendete Wissenschaft*). Cf. *ibid.*, p. 144 (SW, I, 1, p. 238 ; HKA, I, 2, p. 171).

¹⁹ Hegel, *Science de la Logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Premier Tome – Premier Livre: *L'Être*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 37 (*Wissenschaft der Logik* I, in *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Band V, 1986, p. 61-62): « la logique objective comprend en elle aussi le reste de la métaphysique, dans la mesure où celle-ci contenait les formes-du-penser pures appliquées aux substrats particuliers, pris tout d'abord de la représentation, l'âme, le monde, Dieu, et dans la mesure où ces déterminations du penser constituaient l'essentiel du type de considération métaphysique. La logique considère ces formes [comme] libres par rapport à ces substrats, elle considère leur nature et leur valeur en et pour soi-même. Quant à cette métaphysique, elle négligeait cela, et s'attira en conséquence le reproche justifié d'avoir usé de ces formes sans critique, sans investigation préalable [visant à décider] si et comment elles sont capables d'être des déterminations de la chose-en-soi, selon l'expression kantienne, - ou plutôt déterminations du rationnel. – La logique objective est, par conséquent, la véritable critique de ces formes ».

Bien que Hegel ne se réclame pas de la philosophie kantienne au même titre que Fichte et Schelling, les commentateurs n'hésitent pas à éclairer le projet philosophique de Hegel à partir des problèmes posés par la critique kantienne. Cf. par exemple André Kaan, qui dans « La pensée philosophique de Hegel à Iéna » in G.W.F. Hegel, *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Gallimard, Paris, 1980, p. 267, caractérise la philosophie hégélienne comme une « métaphysique nouvelle » qui vise à « restaurer l'idéal des philosophes classiques du XVII^e siècle en tenant compte de la révolution copernicienne dans le savoir ». A propos du rapport de Hegel à Kant, on pourra consulter l'ouvrage d'André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985.

Si l'on en croit G. L. Plitt²⁰, le premier contact de Schelling avec la *Critique de la raison pure* est la lecture du livre d'un certain Schulze au printemps de 1791. Il s'agit vraisemblablement de Johann Schulze qui, dans la seconde édition de son texte intitulé *Éclaircissements sur la Critique de la raison pure de Monsieur le Professeur Kant* (*Erläuterungen über des Herren Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*), considère que la tâche de la critique est de préparer le chemin d'une métaphysique future en posant la question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* — la métaphysique étant le système des propositions synthétiques *a priori*²¹. D'après sa présentation de l'entreprise critique, celle-ci soulève la question de la possibilité de la métaphysique dans la perspective de l'élaboration d'une philosophie rationnelle pure.

Or, Schelling assume ce problème en s'interrogeant sur la possibilité de la philosophie en tant que « science » dès sa première publication philosophique, *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (*Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*), où il s'agit pour lui d'une « résolution, dans sa *totalité*, du problème de la possibilité de la philosophie en général »²². La question du problème de la possibilité de la philosophie comme connaissance rationnelle *a priori* ou comme métaphysique se présente dès lors comme une question constitutive de l'élaboration du projet philosophique propre à notre auteur.

Dans ce cadre, le présent travail se propose d'aborder la première philosophie de Schelling à partir de son interprétation du moment philosophique du « criticisme » et de sa réappropriation de la philosophie kantienne, afin de dégager le modèle de scientificité

²⁰ G. E. Plitt, « Schelling's Knabenjahre und angehendes Jünglingsalter » in *Aus Schellings Leben in Briefen*, hrsg. v. G. E. Plitt, Leipzig, G. Hirzel, 1869, Erster Band: 1775-1803, p. 27.

Schelling conseille le résumé de la *Critique de la Raison Pure* de Schulze à ses auditeurs lors des cours de *Philosophie de la Révélation*. Cf. *Philosophie de la Révélation*, Livre I, p. 51 (SW, II, 3, p. 33).

D'une manière générale, on sait que Schelling a pris connaissance de la philosophie kantienne au *Stift* de Tübingen, où le kantien Dietz était répétiteur depuis 1790. La première dissertation de Schelling, consacrée au problème de l'origine du mal, suppose la lecture de l'écrit de Kant sur le mal radical. Pour une liste des éventuelles lectures de Kant par Schelling cf. Miklos Vetö, « Kant et Schelling. La réception de Kant par Schelling » in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p. 30-31.

²¹ Johann Schulze, *Erläuterungen über des Herren Professor Kant Kritik der reinen Vernunft* [1785], Königsberg, Hartungschens Buchhandlung, 1791, p. 17-18. (Trad. fr. : *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure* de M. le prof. Kant, trad. J. Tissot, Paris, Ladrangé, 1865).

²² Schelling, *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général* (désormais cité *Sur la forme*) in *PE*, p. 16 (SW, I, 1, p. 88; HKA, I, 1, p. 266-267: « eine Auflösung des *gesamten* Problems *über die Möglichkeit der Philosophie überhaupt* herbeizuführen »). La formulation du problème dans ces termes est aussi, dans une large mesure, redevable de K. L. Reinhold et de Fichte, comme nous le signalons plus loin.

que la pensée de Schelling élabore. S'il est vrai que la question de la possibilité de la philosophie se pose pour Schelling à partir de l'héritage de la philosophie kantienne, il importe alors de s'interroger plus avant sur la transformation du criticisme par Schelling. Dans le contexte du « postkantisme », cette question est indissociable de celle de savoir comment continuer l'entreprise kantienne d'élaboration de la « science » ou encore de savoir à quelles conditions une philosophie scientifique est possible après la *Critique*.

S'interroger sur la transformation du criticisme par le jeune Schelling se présente ainsi pour nous non pas comme question purement historique de l'élucidation du rapport de la philosophie de Schelling à Kant, mais engage davantage la compréhension même de la tâche philosophique et du paradigme de rationalité qui y est à l'œuvre. Plus précisément, nous essaierons de montrer que la référence à Kant joue un rôle opératoire dans la maturation du projet philosophique de notre auteur. Comme Schelling l'affirme dans *l'Introduction à la Philosophie de la Révélation (Einleitung in die Philosophie der Offenbarung)*, opérer un retour historique à Kant revient à s'interroger *sur la philosophie*, car il y va, dans la critique, de la nature du savoir philosophique lui-même :

Depuis la grande impulsion donnée par Kant, il ne s'agit plus du tout de telle ou telle philosophie, il s'agit *de la philosophie même*, comme c'est d'elle qu'il s'agit dans la critique kantienne. *De capite dimicatur*, il s'agit de l'essentiel, c'est-à-dire précisément de la philosophie elle-même. [...] Il serait nécessaire d'en revenir encore une fois aux recherches fondamentales – ce qui signifie, dans une perspective historique, qu'on en revienne à Kant²³.

Suivant cette grille de lecture, nous avançons l'hypothèse que l'interrogation portant sur le statut postkantien de la philosophie de Schelling — dont tous les enjeux seront précisés plus loin dans l'aperçu consacré à la littérature critique — nous permettra d'éclairer la spécificité de la conception schellingienne de la philosophie. De la sorte, nous essaierons de montrer que la philosophie de Schelling apporte une réponse inédite à la question de la possibilité de la philosophie et que la réflexion schellingienne se constitue et évolue à partir de cette question portant sur sa propre possibilité. Pour ce faire, nous nous proposons de lire les premiers écrits de Schelling à partir de la tension

²³ *Philosophie de la Révélation*, Livre I, p. 49, (SW, II, 3, p. 31-32: «Noch immer seit der großen durch Kant eingeleiteten Bewegung ist es nicht um diese oder jene Philosophie, es ist um die Philosophie selbst zu thun, wie bei Kants Kritik es sich um diese handelte. *De capite dimicatur*, es geht um die Hauptsache,

entre « critique » et « science » en tant que deux modèles philosophiques distincts, cette tension se définissant à partir de la conception kantienne des deux termes et de sa réélaboration par Fichte.

La distinction kantienne entre « critique » et « science »

La caractérisation de la tâche propre à la critique s'accompagne souvent chez Kant de l'évocation d'un système au regard duquel elle se présente comme un préalable ou comme une propédeutique. C'est ce sens que revêt la critique, par exemple dans la « Théorie transcendantale de la méthode », où Kant distingue, d'une part, la « critique » en tant que propédeutique et examen du pouvoir de connaissance *a priori* de la raison et, d'autre part, la « science » en tant que système de la raison pure. Cette science peut encore être appelée « métaphysique », bien que ce dernier terme puisse aussi désigner l'ensemble de la philosophie pure et, partant, comprendre aussi la critique :

La philosophie de la raison pure est ou une *propédeutique* (un exercice préliminaire) qui examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure *a priori*, et elle s'appelle alors *critique*, ou elle est, en second lieu, le système de la raison pure (la science), toute la connaissance philosophique (vraie aussi bien qu'apparente) venant de la raison pure dans un enchaînement systématique, et elle s'appelle *métaphysique*, encore que ce nom puisse être donné aussi à l'ensemble de la philosophie pure, y compris la critique²⁴.

nämlich eben um die Philosophie selbst. [...] daß man noch einmal auf die Fundamentaluntersuchungen – historisch zu sprechen bis auf Kant – zurückzugehen habe».

²⁴ Kant, CRP, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1391 (AK, III, p. 543): « Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung, welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis *a priori* untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft, die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhang heißt *Metaphysik*; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann »).

Remarquons que le terme « métaphysique » semble parfois désigner directement la tâche critique. C'est le cas, par exemple, d'un passage de l'« Architectonique de la raison pure » dans la « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1398 (AK, III, p. 549), où la caractérisation de la métaphysique évoque plutôt la tâche propre à la critique que l'exposition du système de connaissances philosophiques pures que doit être la science: « En effet, elle [la métaphysique] considère la raison d'après ses éléments et ses maximes suprêmes, qui doivent être au fondement de la *possibilité* de quelques sciences et à l'usage de toutes. Que, comme simple spéculation, elle serve plutôt à prévenir les erreurs qu'à étendre la connaissance, cela n'ôte rien à sa valeur, mais lui donne plutôt de la dignité et de la considération ; car elle est ainsi la censure qui assure l'ordre, la concorde générale, et même le bon état de la république

La critique, en tant qu'« exercice préliminaire » à la science, serait à comprendre comme un « traité de la méthode » (« *Traktat der Methode* »)²⁵, c'est-à-dire que sa tâche consisterait à changer la méthode de la métaphysique par une exploration du sol sur lequel elle doit être bâtie et à élaborer le plan d'un futur système métaphysique²⁶. Cette image de l'exploration du sol renvoie à un procédé fondateur qui comporte une dimension positive distincte de la tâche négative d'un examen des limites de la raison et à laquelle renvoie l'autre image de la critique comme « tribunal » de la raison²⁷. Mais de quoi s'agit-il précisément dans cette exploration du sol ? La réponse à cette question implique le recours à un troisième terme, celui de « philosophie transcendantale ».

Sans entrer dans le débat complexe de la détermination du terme de « transcendantal », qui subit des oscillations tout au long de la réflexion kantienne²⁸,

scientifique, et qui empêche ses travaux hardis et féconds de se détourner de la fin capitale, le bonheur universel ».

²⁵ *Ibid.*, « Préface de la seconde édition », p. 743 (AK, III, p. 14) : « Elle [la critique de la raison pure spéculative] est un traité de la méthode, non un système de la science même ; mais elle en établit cependant tout le tracé, en ce qui regarde aussi bien ses limites que toute sa structure interne ». A la fin du chapitre intitulé « Histoire de la raison pure », Kant attire l'attention sur la nouveauté de cette méthode critique. Cf. *ibid.*, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1401 (AK, III, p. 552) : « Pour ce qui est de ceux qui observent une méthode scientifique, ils ont ici le choix entre la méthode *dogmatique* et la méthode *sceptique*, mais dans les deux cas ils ont l'obligation de procéder *systématiquement*. En nommant ici pour la première le célèbre Wolff, et D. Hume pour la seconde, je puis, relativement à mon but actuel, me dispenser d'en citer d'autres. La route *critique* est la seule qui soit encore ouverte ». Pour l'idée kantienne d'une histoire de la raison et du rapport entre l'histoire de la philosophie et l'histoire en général, voir Bernard Bourgeois, « L'histoire de la raison selon Kant », in *Revue de théologie et de philosophie*, 1983 (vol.115/II), p. 165-174.

Pour une analyse de la conception de la critique en tant que « traité de la méthode » et pour une discussion de son interprétation à partir d'une fonction instrumentale par rapport à la science voir Michel Fichant, « Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre* », in Michel Fichant et Jean-Luc Marion (éd.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, p. 19- 37.

²⁶ Kant, *Critique de la faculté de juger* (désormais cité CFJ), « Préface », trad. in OP, tome II, p. 919 (AK, V, p. 168) : « Car si un tel système [de la pure philosophie] doit une fois se réaliser sous le nom général de métaphysique [...], la critique doit d'abord avoir exploré en profondeur le sol de cet édifice jusqu'au niveau des premières assises de la faculté des principes indépendants de l'expérience, afin que ce sol ne s'effondre pas en quelque partie, ce qui impliquerait inévitablement l'écroulement de la totalité ».

²⁷ Pour une analyse des deux images de la critique (l'exploration du sol et le tribunal de la raison), voir le point 1) Critique et système: l'ambivalence kantienne.

²⁸ Selon Norbert Hinske, « Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte. Erwiderung auf Ignacio Angelelli » in *Kant-Studien* 1973 (64, 1), p. 60, on peut distinguer trois étapes de l'évolution du terme chez Kant : 1) La philosophie transcendantale comprend toute connaissance *a priori*. Son thème est ce qui se laisse connaître *a priori* dans l'effectivité. Pour cette acception, l'auteur de l'article réfère à deux passages des *Reflexionen* : *Reflexion* 4889 (XVIII 20) daté entre 1770 et 1778 et *Reflexion* 4643 (XVII 622) ; 2) la philosophie transcendantale signifie une réflexion sur la connaissance *a priori*. Hinske renvoie ici à la première édition de la *Critique* (A 11) ; 3) la philosophie transcendantale signifie la réflexion sur la possibilité de la connaissance *a priori* de l'effectivité objective. Son problème est celui de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* (B 19). Hinske remarque que si ce problème se trouve déjà dans la célèbre lettre de Kant à Markus Herz daté du 21 février de 1772 (AK, X, p. 130 sv.), elle n'apparaît explicitement que dans la définition de la *Critique* que donne l'introduction dans la deuxième édition (B 25).

remarquons que, d'une manière générale et dans la perspective de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, la critique, en tant que philosophie transcendantale²⁹, s'enquiert de ce que suppose l'expérience à titre de condition *a priori* de sa possibilité³⁰. Kant va jusqu'à identifier critique et philosophie transcendantale dans un texte publié par F. Th. Rink en 1804, texte dans lequel la philosophie transcendantale ou la critique se présentent comme ayant pour but la fondation d'une métaphysique en tant que fin ultime de la raison³¹. Cependant, dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*) déjà, Kant considère la désignation d'« idéalisme transcendantal » comme l'équivalent d'« idéalisme critique », dans la mesure où il distingue entre phénomènes et choses en soi³². Nous pouvons, en

Pour la notion de « transcendantal » chez Kant, on pourra encore se rapporter à Tillmann Pinder, « Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs 'transzendental' in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A11f./B25) », in *Kant-Studien*, 1986 (77), p. 1-40.

Pour une présentation très complète des rapports entre métaphysique, critique et philosophie transcendantale, on pourra se rapporter à l'introduction de l'ouvrage d'Emmanuel Cattin, *Transformations de la métaphysique : commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2001, p. 7-20.

²⁹ Certains auteurs comme par exemple Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989, p. 46 distinguent entre la philosophie transcendantale comme système des concepts *a priori* de la raison pure d'une part, et, d'autre part, la critique transcendantale qui s'enquiert des conditions de possibilité de cette connaissance *a priori*.

³⁰ Dans ce cadre, on a pu considérer que la philosophie hégélienne ne peut, au contraire des philosophies de Fichte et de Schelling, être considérée comme une philosophie transcendantale. En effet, Hegel ne s'enquiert pas des conditions de possibilité de la conscience, bien qu'il délivre un paradigme d'intelligibilité concernant ses diverses figures dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cf. Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996, p. 33, qui affirme que la philosophie hégélienne est non-transcendantale.

³¹ Dans les trois manuscrits que Kant rédige, mais qu'il renonce à envoyer pour le concours de 1791 (la date fut toutefois repoussée jusqu'au 1er juin 1795) de l'Académie de Berlin portant sur la question des progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff, Kant présente le criticisme comme le troisième stade de la philosophie en vue de la métaphysique, les deux premiers étant le dogmatisme et le scepticisme. A ce titre, Kant ne distingue pas la critique de la philosophie transcendantale. Cf. Kant, *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff?* (désormais cité *Quels sont les progrès*), in OP, tome III, p. 1227 (AK, XX, 7, p. 272-273): « La philosophie transcendantale, c'est-à-dire la théorie de la possibilité de toute connaissance *a priori* en général qui est la critique de la raison pure dont les éléments ont été à présent exposés de façon complète, a pour but la fondation d'une métaphysique dont le but à son tour, en tant que fin ultime de la raison, vise à l'extension de cette dernière depuis les limites du sensible jusqu'au champ du suprasensible, ce qui constitue un dépassement qui, de peur qu'il ne devienne un saut périlleux, ne réalisant certes pas un progrès continu dans l'ordre des principes, rend nécessaire une réflexion ralentissant la progression aux limites de deux domaines ».

³² Dans le paragraphe 13 des *Prolégomènes*, pour éviter tout malentendu concernant le sens d'« idéalisme » dans la *Critique de la raison pure*, Kant substitue à l'expression d'« idéalisme transcendantal » celle d'« idéalisme critique ». Cf. Kant, *Prolégomènes*, in OP, tome II, p. 64 (AK, IV, p. 293-294).

Remarquons néanmoins que certains considèrent que le terme de « critique » désigne plutôt un type de questionnement s'enquérant des limites de la faculté de connaître, quand « transcendantal » signifierait plutôt la fonction *a priori* de notre faculté de connaître dans la constitution d'une expérience. Ainsi, on a pu considérer la philosophie du jeune Schelling comme étant transcendantale tout en étant non critique.

effet, considérer que la critique est une philosophie transcendante dans la mesure où elle s'interroge sur les conditions *a priori* de possibilité de toute expérience. En donnant les fondements complets de toute connaissance synthétique *a priori*, elle montre les limites de la connaissance humaine. Et c'est en exposant les limites de toute connaissance possible, que la critique délimite le sol sur la base duquel pourra s'édifier la future métaphysique.

Dans cette perspective, le rapport entre la « critique » et la « science » (cette dernière étant à plusieurs reprises envisagée par Fichte et Schelling comme achèvement du projet critique), engage toute la problématique du rapport entre, d'une part, une philosophie transcendante qui pose la question de la possibilité d'une connaissance *a priori* des objets et celle, corrélative, du savoir philosophique lui-même moyennant un examen de l'acte de connaître et, d'autre part, une métaphysique qui entend satisfaire la nécessité qu'éprouve la raison humaine de parvenir à un système complet de ses connaissances³³.

C'est au problème de l'élaboration d'une philosophie pure rationnelle qui délivre une connaissance complète et certaine ou — ce qui revient au même — qui peut prétendre au titre de « science », que fait droit l'un des essais des *Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes* (*Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen*) publiés en 1790 par Karl

Cf. Laurent Giassi, « Schelling et le passage du transcendantal critique au transcendantal non-critique », in M. Crampe-Casnabet (coord.), *Figures du transcendantal*, Feuilles de l'E.N.S. de Fontenay/Saint-Cloud, 1996, p. 93 : « Comment caractériser un champ transcendantal non critique sinon comme une philosophie qui reprend le thème de la fonction constituante du transcendantal tout en laissant délibérément de côté le rôle primordial qu'y joue l'analyse des limites de la connaissance humaine ? »

³³ Néanmoins, la formulation du problème dans ces termes ne préjuge pas de toute la complexité des rapports entre philosophie transcendante et métaphysique, en tant que Kant considère celle-ci comme une partie de la métaphysique de l'usage spéculatif de la raison et à ce titre comme une philosophie pure qui a affaire à des principes et des concepts qui se rapportent à des objets en général (une ontologie). En effet, Kant divise l'usage spéculatif de la raison qu'est la métaphysique de la nature en deux parties dans la *CRP*, « Theorie transcendante de la méthode », p. 1394 (AK, III, p. 546) : « La première [la philosophie transcendante] ne considère que l'entendement et la raison même dans un système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui *seraient donnés (ontologia)* ; la seconde [la physiologie de la raison pure] considère la *nature*, c'est-à-dire l'ensemble des objets *donnés* (qu'ils soient donnés aux sens, ou, si l'on veut, à une autre espèce d'intuition) ».

Ainsi, la question du rapport entre philosophie transcendante et métaphysique engage un problème supplémentaire, qui dépasse celui de l'articulation entre critique et science et qui nous occupe dans le présent travail. La discussion sur le rapport entre « philosophie transcendante » et métaphysique chez Kant ne pouvant pas être poursuivie dans le cadre de la présente introduction, nous renvoyons à l'article d'Eckart Förster, « Kants Metaphysikbegriff : vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch », in in D. Henrich und R.-P. Horstmann (hrsg.) *Metaphysik nach Kant. Metaphysik nach Kant?* (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 123-136, qui soutient que, dans la *Critique* de 1781, la philosophie transcendante serait l'ontologie comme partie de la métaphysique ou du système de raison pure distinct

Leonhard Reinhold et intitulé « De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse » (« Ueber die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft »)³⁴. A travers sa formulation du problème de la possibilité d'une philosophie scientifique à partir de la nécessité d'une refondation de la *Critique* dans un système du savoir philosophique, la pensée de Reinhold a déterminé dans une large mesure la réception de la philosophie kantienne par Schelling et par Fichte.

L'élaboration de la science : Fichte et Schelling

Dans une lettre adressée à Schelling et publiée dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* du 28 septembre 1799, Fichte affirme que la *Doctrine de la Science* est la philosophie transcendantale ou la métaphysique même³⁵. En effet, c'est à partir de l'idée d'une métaphysique à venir ou plutôt à partir du projet d'une philosophie scientifique que Fichte et Schelling comprennent leur projet philosophique. La distinction kantienne entre la métaphysique comme « science » (*Wissenschaft*) et la métaphysique comme « disposition naturelle » (*Naturanlage*)³⁶ les autorise à voir dans la première une tâche à accomplir. La question de la possibilité de la métaphysique comprise comme une science qui n'est pas encore réelle est ainsi à comprendre comme celle de l'établissement des conditions nécessaires à l'élaboration de cette « science » plutôt que

de la critique, alors qu'un changement dans son sens s'opère dans les *Prolégomènes*, où elle serait une théorie des conditions *a priori* de toute expérience possible.

³⁴ K. L. Reinhold, *Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes*, « De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse » in *Philosophie élémentaire*, trad. F.X. Chenet, Vrin, Paris, p. 123-136 (Reinhold, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophiebetreffend, Jena, Johann Michael Mauke, 1790, p. 341-372).

³⁵ Lettre de Fichte à Schelling in *Fichte/Schelling. Correspondance (1794-1802)*, trad. M. Bienenstock, PUF, 1991, p. 58 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, hrsg. Hartmut Traub, Neuried, ars una, 2001, p. 129). Nous attirons l'attention sur l'utilisation par Fichte, dans la même lettre, de l'expression de « métaphysique kantienne » ce qui indique que la caractérisation de la *Doctrine de la Science* comme « métaphysique » est à lire comme une « métaphysique postkantienne ».

³⁶ Kant, CRP, « Introduction », p. 773-774 (AK, III, p. 40-41). Cf. aussi Kant, *Prolégomènes*, p. 47 et 102, note 1 (AK, IV, p. 279-280 et 328, note 1), où Kant conteste explicitement l'existence de la métaphysique comme science réelle. Il explique en effet dans une note que, si la métaphysique est réelle de façon *subjective* dans la mesure où les problèmes qui y sont abordés sont des problèmes nécessairement posés par la raison humaine, on peut en revanche se demander à bon droit comment elle est *objectivement* possible à titre de science.

comme enquête portant sur la légitimation d'une métaphysique déjà existante³⁷. Pour nos deux auteurs, il s'agit ainsi, dans l'élaboration de la philosophie comme science, de prendre le relais de ce que Kant annonce dans les *Prolégomènes* comme « une renaissance de la métaphysique »³⁸.

Bien qu'il faille rester prudent concernant la caractérisation des philosophies fichtéenne et schellingienne comme « métaphysique » dans la mesure où ce terme reçoit des acceptions différentes chez l'un et chez l'autre³⁹, il importe ici de retenir que le couple de termes « critique » et « science » (cette dernière se confondant parfois avec la métaphysique comme science pure) est appelé à jouer un rôle décisif dans l'élaboration de leurs philosophies respectives. En effet, le terme de « science » chez Fichte et chez Schelling revêt la fonction que Kant attribue à la nouvelle métaphysique qui devait être élaborée à partir des acquis de la critique.

Chez le jeune Schelling, nous l'avons dit, l'élaboration de la science comme « achèvement » du criticisme se présente, suivant une formule du *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (*Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain*) comme accomplissement d'une « seconde révolution » succédant à la révolution kantienne et

³⁷ Cf. Kant, *CRP*, « Théorie transcendante de la méthode », p. 1389 (AK, III, p. 542) « De cette manière la philosophie est la simple idée d'une science possible, qui n'est donnée nulle part *in concreto* ». Cette métaphysique à venir ou encore la philosophie comme idée d'une science possible correspond à un concept cosmique de la philosophie, car il s'agit d'une science du rapport de la connaissance aux fins et intérêts de la raison. Ce concept cosmique de la philosophie se distingue de son concept scolastique comme science qui n'a en vue que la perfection logique et comme système de la philosophie pure théorique. Cf. Kant, *Quels sont les progrès*, p. 1217 (AK, XX, 7, p. 261): « Par suite la définition de la métaphysique selon la notion scolastique sera la suivante : elle est le système de tous les principes de la connaissance par concepts de la raison pure théorique, ou pour abrégé, elle est le système de la philosophie pure théorique ».

³⁸ Kant, *Prolégomènes*, p. 19 (AK, IV, p. 257).

³⁹ Chez Fichte, le terme s'entend en un double sens : un sens négatif, qui s'applique aux systèmes philosophiques précédents et un sens positif qui s'applique à sa propre philosophie. Dans l'écrit *Sur le concept de la Doctrine de la Science*, Fichte envisage la *Doctrine de la Science* comme une métaphysique à laquelle s'ajoute un « geste critique ». Cf. Fichte, *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie*, in *Essais philosophiques choisis*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1999, p. 24 (SW, I, p. 33 ; GA, I, 2, p. 160): « une métaphysique pure – les élaborations accomplies jusqu'ici de la *Doctrine de la Science*, qui s'annonçait comme métaphysique, ne sont à cet égard pas pures, ni ne pouvaient l'être, dans la mesure où c'est seulement à l'aide du geste critique qui s'y ajoute, que cette manière inhabituelle de penser pouvait espérer quelque succès -, une métaphysique pure, dis-je, ne contient pas d'autre Critique que celle par laquelle on doit déjà auparavant être, avant elle, parvenu à la pureté ».

Pour un compte-rendu des occurrences du terme de « métaphysique » chez Fichte, on pourra se rapporter à Claudio Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo transcendente*, Bologna, Il Mulino, 1992, p. 81-99.

Schelling, quant à lui, utilise le plus souvent ce terme selon l'acception générale de philosophie qui dépasse l'expérience. Cf. par exemple la préface des *Idées pour une philosophie de la nature* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*) (désormais cité *Idées*), SW, I, 2, p. 3; HKA, I, 5, p. 61), où la signification du terme de « métaphysique » est celui d'une science pure qui *précède* la physique.

qui se comprend comme un « renversement » (*Umkehrung*) des principes. Au vu de ces considérations, et dans la perspective d'une élucidation du paradigme scientifique des écrits du jeune Schelling, se pose la question de la détermination du rapport entre la philosophie comme « science » et l'enquête critique sur les conditions de possibilité de notre connaissance. Afin de déterminer tous les enjeux d'un tel questionnement, il importe à présent de fournir un aperçu du traitement de ce problème dans la littérature critique.

Aperçu de la littérature critique : le statut postkantien de la philosophie de Schelling en question

Dans un article publié en 1977, Claudio Cesa fait remarquer l'absence d'étude d'ensemble sur le rapport entre Kant et Schelling, non pas seulement dans la perspective classique de l'influence du premier sur le second, mais encore concernant la manière dont Schelling, dans l'ensemble de son activité philosophique, se réclame de Kant et le situe dans le développement historique qui lui a servi à déployer la genèse et la signification de ses propres positions philosophiques⁴⁰. Pourtant, la question du statut postkantien de la philosophie schellingienne constitue l'un des débats classiques du schellingianisme, dans la mesure où l'on a cru pouvoir caractériser la spécificité de la philosophie schellingienne dans le contexte de la philosophie classique allemande par ceci qu'elle renouerait avec la métaphysique prékantienne, aux dépens des acquis de la *Critique*⁴¹.

Le présent travail est une tentative d'examiner à nouveaux frais le dossier du « postkantisme » de Schelling, non pas toutefois en s'interrogeant sur la question de savoir comment et jusqu'à quel point la philosophie schellingienne reprend la *Critique*, mais selon une perspective plus proche de celle énoncée par C. Cesa. Il s'agit pour nous, dans la question du postkantisme de Schelling, non pas de procéder à une analyse de la filiation kantienne de la réflexion de Schelling : si le rapport à la critique nous intéresse

⁴⁰ C. Cesa, « La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling » in *Studi Urbinati* (Nuova Serie B), 1977 (n°1-2), p. 54.

⁴¹ Dans la littérature critique, nous pouvons faire remonter cette perspective à Hinrich Knittermeyer qui, dans son analyse des premiers écrits de Schelling affirme que Schelling, n'a pas pu se libérer du poids du vieux dogmatisme (*der Bann des alten Dogmatismus*). Cf. H. Knittermeyer, *Schelling und die romantische Schule*, München, Ernst Reinhardt, 1929, p. 48.

ici, c'est dans la mesure où elle nous permet de dégager le modèle philosophique de notre auteur.

Il s'agit ainsi de déterminer la manière dont Schelling se réclame de Kant et dans quelle mesure cela s'avère constitutif de la genèse de sa propre philosophie⁴².

Or, la mise en cause d'un statut véritablement postkantien de la philosophie de Schelling est abondamment attestée dans la littérature critique. Ainsi Victor Delbos n'hésite-t-il pas à affirmer que l'apport de la réflexion de Schelling à la philosophie postkantienne est « presque nul »⁴³. Dans cette perspective, on a pu caractériser l'idéalisme schellingien d'« idéalisme dogmatique »⁴⁴ ou encore considérer que les réflexions de Schelling relèvent d'une ontologie métaphysique, à la différence de la philosophie de Fichte⁴⁵.

A travers ces diverses caractérisations de la philosophie schellingienne, le même verdict semble être rendu : tout en se situant historiquement dans la période de l'« après Kant », la philosophie de Schelling ne peut pas être considérée comme une philosophie qui prend en compte les résultats auxquels la *Critique* est parvenue. Si l'on suit ce jugement, la philosophie schellingienne tiendrait une place particulière parmi les voix du postkantisme comme philosophie qui ne ferait pas droit à la modernité philosophique.

La littérature critique compte toutefois des positions plus nuancées. C'est le cas par exemple de la position tenue par Walter Schulz, qui affirme fermement le rôle fondamental de la dernière philosophie de Schelling comme accomplissement de l'idéalisme allemand. Il considère néanmoins que, dès ses premiers écrits, Schelling s'écarte de l'entreprise critique comprise comme une philosophie réflexive portant sur la possibilité du savoir et qu'elle reste ainsi marquée par une préoccupation différente de celle de la philosophie de Fichte. L'auteur oppose ainsi, d'une part, le projet d'une philosophie critique s'enquérant des conditions de possibilité du savoir (Kant et Fichte),

⁴² C'est cette perspective que G. Riconda, *Schelling, storico della filosofia (1794-1820)*, Milan, Mursia, 1990, a mis à profit, non pas seulement par rapport à Kant, mais aussi par rapport à Leibniz et à Spinoza, dans la mesure où il procède à une étude des jugements que Schelling porte sur eux et leur connexion étroite avec les constructions théoriques de ce dernier.

⁴³ V. Delbos, *De Kant aux postkantians*, op.cit. p. 63.

⁴⁴ Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1975, p. 21. R. Lauth justifie l'utilisation de la dénomination d'« idéalisme dogmatique » en rappelant la thèse du Moi absolu comme loi de l'être chez Schelling et en attirant l'attention sur la conception du principe de la philosophie comme unité de la nature et de la liberté.

⁴⁵ Hermann Zeltner, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931, p. 33.

et, d'autre part, le projet d'une philosophie visant à élaborer un système où la totalité du réel doit pouvoir trouver son intelligibilité dans une unité (Schelling)⁴⁶. De manière semblable, Hans Michael Baumgartner, tout en rappelant l'apport kantien à la philosophie de Schelling, souligne cependant la difficulté qu'il y a à qualifier sa philosophie de transcendantale⁴⁷.

Dans ce débat portant sur le statut postkantien de la philosophie de Schelling, nous pouvons distinguer deux axes d'approche distincts, bien qu'ils soient parfois indissociables : 1) un travail historique sur les sources de la pensée de Schelling dans le but d'évaluer son inspiration kantienne et/ou prékantienne et 2) un travail d'exégèse sur les textes afin de déterminer le sens épistémologique (que l'on suppose être celui d'une philosophie transcendantale) et/ou ontologique de la pensée de Schelling. Il s'agit alors de savoir si Schelling reste fidèle à l'intention première de la philosophie kantienne, en dépit de son écart par rapport à la philosophie critique.

Avec la première approche, la question du « postkantisme » de Schelling, comprise comme problème de savoir si la philosophie de Schelling est à lire comme un idéalisme transcendantal ou si elle met en œuvre un autre paradigme philosophique, a souvent pris la forme d'une discussion sur la question de savoir quels sont les auteurs décisifs pour l'élaboration de la pensée de Schelling.

Ainsi Harald Holz a-t-il pu insister sur la coupure entre, d'une part, le discours transcendantal de Kant et, d'autre part, l'idéalisme schellingien, en mettant en évidence l'importance de la tradition néoplatonicienne dans l'argumentation métaphysique des premiers écrits de Schelling⁴⁸. De même, en soulignant l'interprétation kantienne de

⁴⁶ W. Schulz, « Einleitung » in Horst D. Brandt et Peter Müller (hrsg.), Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Felix Meiner, Hamburg, 1962, p. X-XI considère cette différence entre Fichte et Schelling est manifeste depuis la première philosophie de Schelling. Pour lui, quand Fichte est déterminé par la philosophie kantienne dans la mesure où la possibilité de considérer le Moi comme principe de toute connaissance renoue avec l'aperception transcendantale kantienne, le point de départ de la philosophie schellingienne n'est pas critique, c'est-à-dire il ne s'agit pas d'une philosophie qui s'interroge sur les conditions de possibilité du savoir. La philosophie schellingienne vise plutôt, d'après l'auteur, à penser l'unité absolue de la connaissance.

⁴⁷ H. M. Baumgartner, « Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit » in H. M. Baumgartner (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1975, p. 45-51. L'auteur attire ainsi l'attention sur les points suivants de la philosophie de Schelling qui lui semblent rendre problématique sa caractérisation comme philosophie transcendantale : 1) l'idée d'une méthode commune au criticisme et au dogmatisme dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* ; 2) la tension entre une méthode régressive et non-régressive dans l'établissement du premier principe ; 3) l'opposition de l'inconditionné à la sphère de la conscience de soi, ce qui interdit en outre de recourir au principe dans sa fonction de fondement de la déduction ; 4) l'inversion du rapport entre « loi morale » et « loi naturelle de la finitude », la loi morale n'étant pas le fondement de la connaissance de l'absolu, mais un moment déduit du fait inexplicable du moi empirique.

⁴⁸ Harald Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1977, p. 84-85. L'auteur remarque toutefois dans *Spekulation und*

Platon par le jeune Schelling dans son commentaire du *Timée*, Dieter Henrich remarque que la réflexion schellingienne prend en compte des questions qui ne sont pas issues des préoccupations de l'idéalisme kantien, mais qu'elle suit des motifs platoniciens⁴⁹. Dans un livre récent consacré aux écrits de Schelling jusqu'en 1795, Tanja Gloyna s'inscrit dans cette perspective interprétative en cherchant à mettre en évidence que si la philosophie transcendantale de Fichte a été déterminante pour le projet schellingien d'une philosophie première, la philosophie de Platon y a aussi joué un rôle fondamental⁵⁰. De plus, pour ce qui est de la dissertation de Magister de Schelling et de son écrit *Des mythes, des légendes historiques et des philosophèmes du monde le plus ancien* (*Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme des ältesten Welt*), les commentateurs évoquent souvent la diversité des sources dont s'inspire Schelling⁵¹. Enfin, on souligne aussi l'importance de la figure de Spinoza dans l'élaboration d'une ontologie⁵² qui s'éloignerait de la philosophie transcendantale ainsi que l'influence de la critique de la raison par F. H. Jacobi⁵³.

Mais s'il est vrai que la genèse de la réflexion schellingienne n'a pas été seulement déterminée par la lecture de Kant et par les problèmes spécifiques au

Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling, Bonn, H. Bouvier, 1970, p. 9 que la critique kantienne signifiait pour Schelling une « obligation méthodologique » (*methodische Verpflichtung*).

⁴⁹ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus*. Tübingen – Jena (1790-1794), tome II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 1554 et p. 1612.

Pour une autre lecture du commentaire du *Timée* voir Franck Fischbach, « Le fragment-Timée de Schelling: entre idéalisme transcendantal et philosophie de la nature », *Kairos*, 2000 (16), p.322, qui considère que Schelling assume résolument le point de vue de l'idéalisme transcendantal dans le *Timée*, dans la mesure où les idées y sont vues comme des produits de la faculté de représentation. Voir encore Christoph Asmuth, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 47 qui parle à propos de la lecture de Schelling de « cosmologue de la philosophie transcendantale ».

⁵⁰ Tanja Gloyna, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, p. 6. En prenant pour fil conducteur la considération de Schelling dans le *Timée*, selon laquelle Platon a transposé (*überträgt*) le subjectif dans l'objectif, l'auteur avance l'hypothèse que ce motif parcourt la pensée du jeune Schelling.

⁵¹ Cf. Wilhelm G. Jacobs, « Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie » in *Schelling. Einführung in seine Philosophie, op.cit.*, p. 27-37. L'auteur évoque l'influence de Kant, mais aussi celle de Christian Gottlob Heyne et de J. G. Herder sur la conception de la raison dans la dissertation de Magister et sur l'écrit sur les mythes de Schelling. Pour le rôle de la philosophie platonicienne, cf. la célèbre étude de Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972 (trad. fr. : W. Beierwaltes, *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine, P. David, Paris, Vrin, 2000) ou encore Thomas Leinkauf, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zu Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, Litt, 1998.

⁵² Cf. Par exemple Fritz Meier, *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, dissertation doctorale (Universität Basel), Winterthur, Verlag P. G. Keller, 1961, p. 14.

⁵³ Birgit Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 13-14.

contexte philosophique du « postkantisme », il est indéniable que Kant a joué un rôle fondamental dans l'élaboration du projet philosophique de Schelling.

Parmi les publications des vingt dernières années, l'étude de Michaela Boenke, intitulée *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant* se démarque en ce qu'elle tâche de montrer que la philosophie du jeune Schelling peut se comprendre comme une poursuite du programme kantien — et à ce titre comme une philosophie transcendantale — là même où Schelling a recours à des arguments issus de la tradition métaphysique prékantienne⁵⁴. Ce travail constitue en effet la première tentative d'enquête systématique d'interprétation de la philosophie schellingienne à partir de la première *Critique*⁵⁵, quand plusieurs études l'avaient fait sur des points isolés. Cette étude de M. Boenke a le mérite d'avoir pris au sérieux la présentation que Schelling lui-même propose de son propre projet philosophique comme reconstruction de la philosophie kantienne à partir d'un principe supérieur⁵⁶. Néanmoins, le propos de M. Boenke n'est pas d'interroger le sens général ou la spécificité de la philosophie schellingienne au sein de la philosophie allemande classique, mais de chercher les points de contact entre l'argumentation de Kant et celle de Schelling par le truchement de l'analyse des textes⁵⁷. Pour elle, Kant et Schelling partagent des questions théoriques de connaissance, dont le problème central de la réalité de notre savoir ou de l'accord de la représentation avec l'objet⁵⁸.

Le présent travail ne s'inscrit pas dans cette perspective, car il s'agit plutôt pour nous d'élucider l'idée schellingienne de la philosophie en partant de la manière dont Schelling envisage sa propre philosophie par rapport à la philosophie kantienne. Il ne

⁵⁴ M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 167.

⁵⁵ Le travail de M. Boenke se concentre sur les premiers écrits de Schelling jusqu'au *Système de l'idéalisme transcendantal*. Concernant la philosophie tardive de Schelling dans son rapport à Kant, nous attirons l'attention sur un ouvrage qui est consacré à une interprétation de la dernière philosophie de Schelling comme poursuite de la critique kantienne de la raison: Axel Hutter, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996.

C'est surtout à partir de l'étude de W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings* que la voie a été ouverte pour une interprétation des écrits tardifs dans le contexte du rapport à Kant et de la philosophie de l'« idéalisme allemand ». Dans un article à propos de la philosophie tardive de Schelling, W. Schulz parle ainsi de « philosophie transcendantale spéculative » (« spekulativen Transzendentalphilosophie »). Cf. W. Schulz, « Macht und Ohnmacht der Vernunft », in Ludwig Hasler (hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 23. Cf. aussi W. Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955, p. 6.

⁵⁶ M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs*, op. cit., p. 165.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 168.

sera pas non plus question de savoir si Schelling a vraiment saisi le sens ultime du « criticisme »⁵⁹. De la sorte, notre travail rejoint bien plutôt la perspective de certains travaux en France. C'est le cas du travail d'Emmanuel Cattin qui, dans son étude sur Schelling intitulée *Transformations de la métaphysique*, a souligné le rôle constitutif de Kant pour la philosophie de Schelling. Considérant que « la marque la plus propre de la philosophie transcendantale est cette constante réflexion sur soi-même en vue de la détermination de son concept comme science »⁶⁰, E. Cattin tente de reconstruire la genèse de la pensée de Schelling jusqu'en 1800, moyennant le fil conducteur de l'achèvement du projet kantien de fondation du système du savoir.

De même, il serait impossible de passer sous silence le travail développé par Alexander Schnell dans *Réflexion et Spéculation. Le sens de l'« idéalisme transcendantal » de Fichte et Schelling*, ouvrage à paraître prochainement en France⁶¹. Il s'agit, à notre connaissance, du seul ouvrage qui propose, de manière systématique, de mener un débat entre les philosophies fichtéenne et schellingienne à partir de « la compréhension, de l'interprétation et de la réappropriation, par ces deux penseurs, de la philosophie transcendantale héritée de Kant (en particulier de la notion même du « transcendantal ») »⁶². Ce travail part ainsi de l'idée, évoquée déjà par Jean-François

⁵⁹ Cette perspective est celle, par exemple, de l'article de Julien Lambinet, intitulé « La réception de Kant par Schelling, jusqu'en 1801 » in *Années 1781-1801*, in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p. 169-170, où il remarque que Schelling a vraisemblablement manqué un des apports du criticisme, à savoir une possible ouverture à une anthropologie comme philosophie de l'homme pour lui-même, philosophie qui énonce que c'est uniquement en tant que finie qu'une connaissance proprement humaine est possible. Il considère néanmoins que la perspective schellingienne apporte au kantisme un complément nécessaire par la priorité accordée à la raison pratique et par l'exigence d'unité entre raison pratique, théorique et rationalité téléologique.

⁶⁰ E. Cattin, *Transformations de la métaphysique*, op.cit., p. 154. L'auteur remarque que cette caractérisation correspond au programme kantien de l'« Architectonique » comprise comme théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général. Cf. Kant, CRP, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1384 (AK, III, p. 538).

⁶¹ Alexander Schnell, *Réflexion et Spéculation. Le sens de l'« idéalisme transcendantal » de Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, à paraître. Nous remercions l'auteur d'avoir mis à notre disposition une version de ce texte avant sa publication. Concernant le sens de l'idéalisme transcendantal chez Fichte, un article est paru cet été aux *Archives de Philosophie* : A. Schnell, « L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen » in *Archives de Philosophie*, 2009, (2/3), p. 403-422, où l'auteur soutient que Fichte interprète le transcendantalisme kantien en termes de « réflexion de la réflexion ». S'agissant de Schelling, un article du même auteur se trouve sous presse au moment où nous rédigeons notre travail : « Le sens de l'idéalisme transcendantal chez F. W. J. Schelling » in J.-F. Courtine (coord.), *Schelling*, Paris, Cerf, à paraître.

⁶² A. Schnell, *Réflexion et Spéculation*, op. cit. « Introduction », p. 11.

Courtine, d'après laquelle l'un des points fondamentaux de la divergence entre Schelling et Fichte concerne le statut de la philosophie transcendantale⁶³.

Afin de montrer précisément comment il y a un point de départ commun aux deux philosophies, mais une divergence fondamentale dans sa mise en œuvre, Alexander Schnell suit le fil conducteur d'un éclaircissement du statut de la réflexion⁶⁴. Il montre comment la philosophie transcendantale se comprend, par un glissement du projet de Kant, comme un projet de fondement de la connaissance comme connaissance. Dans ce cadre, l'auteur considère que le questionnement transcendantal de Fichte et de Schelling porte sur les conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire⁶⁵.

Cette perspective nous semble permettre de dépasser les oppositions que sous-tend le deuxième axe du débat sur le « postkantisme » de Schelling : la question de savoir si notre auteur élabore une épistémologie ou une ontologie. En effet, dans ce cadre, la question du statut kantien de la pensée de Schelling devient, dans la littérature critique, le problème de savoir si la philosophie schellingienne peut être lue comme la poursuite du projet d'une philosophie transcendantale comprise comme réflexion à teneur épistémologique sur les conditions de possibilité de la connaissance ou si elle doit plutôt être envisagée comme une philosophie qui prétend délivrer un discours sur l'être. La caractérisation de la philosophie transcendantale comme « épistémologie » est dans ce contexte considérée comme la marque du transcendantalisme⁶⁶. Ainsi, Günter Zöllner

⁶³ J.-F. Courtine, « Les métamorphoses schellingiennes de l'intuition intellectuelle dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (intuition transcendantale, intuition esthétique) » in Alexandra Roux et Miklos Vetö (coord.), *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal* (Colloque du C.R.I.H.A. de Poitiers, avril 2000), Paris, L'Harmattan, 2000, p. 45-46, qui reconnaît trois ruptures de Schelling par rapport à la DS : 1) parallélisme de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendantale ; 2) la visée même d'un système de l'idéalisme transcendantal ; 3) l'idée d'intuition intellectuelle.

⁶⁴ En effet, d'après A. Schnell, les deux projets philosophiques s'accompagnent de deux concepts de réflexion distincts : pour Fichte, il s'agit d'une réflexion *se réfléchissant* et pour Schelling d'une réflexion *s'absorbant* dans le *spéculatif*.

⁶⁵ A. Schnell, *Réflexion et Spéculation*, op. cit., p. 20 : « La question qui se pose plus particulièrement, et c'est donc là le point absolument décisif, est de savoir *comment pour rendre compte du transcendantal, il faut concevoir le rapport entre le nécessaire et le possible* : si la connaissance transcendantale est la connaissance de la connaissance (des objets) en tant qu'elle doit être *possible a priori*, et si, donc, la détermination décisive de l'*a priori* est la *nécessité*, cela veut dire qu'elle recherche les *conditions de possibilité d'une connaissance nécessaire*, qu'elle s'interroge sur la manière dont le nécessaire est *possible*, qu'elle cherche à dévoiler le nécessaire *dans* le possible ! ». Le point central est alors pour l'auteur celui du rapport entre le « catégorique » et l'« hypothétique ».

⁶⁶ Pour la caractérisation de la philosophie transcendantale comme épistémologie, cf. Marek J. Siemek, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1984, p. 34. D'après l'auteur, le questionnement transcendantal appartient à un niveau épistémologique de la théorie en ce qu'il pose les jalons d'un nouveau domaine pour la pensée philosophique, celui de l'expérience possible. Il distingue ainsi l'épistémologie kantienne de la « théorie de la connaissance » traditionnelle : celle-ci est une théorie de ce que l'on *voit* au niveau épistémique, alors que le transcendantalisme kantien est une théorie de ce *voir* lui-même.

oppose une philosophie première au sens aristotélicien d'une théorie des formes et des types de l'être à une théorie des formes principales et des fondements de la connaissance de tout être et qui correspond à la philosophie première telle qu'élaborée par Fichte. Il considère que la philosophie transcendantale kantienne et fichtéenne accomplit un *epistemic turn* dans la philosophie première⁶⁷. Le transcendentalisme comme épistémologie serait ainsi une réflexion sur l'acte de connaître lui-même

Nous observons ainsi que les auteurs qui soulignent l'aspect transcendantal de la philosophie schellingienne ont tendance à accorder un rôle central à ses réflexions gnoséologiques et à privilégier Fichte comme interlocuteur de Schelling⁶⁸. En effet, c'est justement à partir de la question « épistémologie ou ontologie ? » que l'on a voulu saisir la différence qui sépare le Fichte d'Iéna de la réflexion du jeune Schelling en tant que deux paradigmes de la pensée postkantienne⁶⁹. Les commentateurs ont ainsi distingué la philosophie schellingienne par sa portée ontologique⁷⁰ — ou encore par la tendance métaphysique⁷¹ des questions posées — de la démarche des œuvres du Fichte de la période d'Iéna. En effet, selon certains commentateurs, à la différence de Fichte,

⁶⁷ Günter Zöller, *Fichte's Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, 1998, p. 43.

⁶⁸ Par exemple Lore Hühn, *Fichte und Schelling oder : Über die Grenze menschlichen Wissens*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994. En lisant Schelling d'après des problématiques épistémologiques et prenant pour fil conducteur les notions d'intuition intellectuelle et d'extase, Lore Hühn envisage le texte de Schelling d'après la question des limites du savoir.

⁶⁹ Ingtraud Görland dans *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973, p. 1 caractérise le thème central de la philosophie de Fichte comme étant épistémologique, alors que le questionnement schellingien serait celui de l'« exposition de la réalité » (*Darlegung der Realität*).

Pour la considération de la philosophie de Fichte et de Schelling comme deux paradigmes divergents de la pensée postkantienne cf. M. J. Siemek, « Schelling gegen Fichte. Zwei Paradigmen des nachkantischen Denkens », in A. Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 388-395.

⁷⁰ Cette idée se trouve déjà à l'œuvre dans l'étude de Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1921, tome I, p. 548 et sv.

B. Sandkaulen-Bock, *Ausgang vom Unbedingten*, op. cit., p. 12 considère que *Du Moi* accomplit un tournant inspiré par des problématiques ontologiques et qui marquent la spécificité de la position schellingienne par rapport aux problèmes de théorie de la connaissance de l'écrit *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie*.

⁷¹ Ainsi, Ernst Cassirer parle dans *Les systèmes post-kantiens. Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, trad. à l'initiative du Collège de Philosophie, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983, p. 171 (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit: Die nachkantische systeme* [1922], Stuttgart, W. Kohlhammer, 1992, p. 271), de « nouveau tournant de la métaphysique qui s'accomplit avec Schelling ». Aussi Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, tome I, Paris, Vrin, 1970, p. 73, affirme à propos de *Du Moi*: « D'emblée le jeune auteur fait état de préoccupations métaphysiques qui, pour le moment, restent hors du champ de la *Grundlage* ». De même, dans la présentation à la traduction française de *l'Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature*, les traducteurs Franck Fischbach et Emmanuel Renault affirment : « Schelling a commencé par défendre le transcendentalisme fichtéen, au prix de ce que l'on peut considérer comme une mésinterprétation métaphysique (1795-1797) ». (« Présentation » in *Introduction à*

Schelling procèderait à une « ontologisation » du « moi absolu », dans la mesure où il le caractérise comme « l'être absolu » (*das absolute Seyn*) dans l'écrit sur le moi⁷² et où il le regarde comme principe de l'être ce qui, chez Fichte, n'a qu'un statut de condition de possibilité. Cette classification a en outre servi à analyser l'évolution de la pensée du premier Schelling⁷³.

Si l'on ne peut qu'accorder que la philosophie schellingienne vise à apporter des réponses à des problèmes qui ne sont pas seulement d'ordre épistémologique (ce qui est d'ailleurs aussi le cas des philosophies kantienne et fichtéenne), il est plus problématique de vouloir saisir le sens de cette philosophie à travers l'opposition entre épistémologie et ontologie⁷⁴. Dans ce contexte, nous proposons une réévaluation de la signification du projet du jeune Schelling non pas à la lumière du couple « épistémologie et/ou ontologie » — car les deux perspectives nous semblent converger dans sa pensée⁷⁵ —, mais suivant le double fil directeur de la question de savoir comment il tente de répondre à la question kantienne de la première *Critique*, « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » et du rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique.

Concernant ce dernier point, remarquons que si la question du rapport entre théorie et pratique chez Schelling a déjà fait l'objet de plusieurs mises au point dans la littérature critique, notre travail propose d'envisager ce problème à partir de la question même de la possibilité de la philosophie, corrélatrice du problème kantien portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Nous essayerons de montrer que la

l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Librairie Générale Française, 2001., p. 14)

⁷² *Du Moi*, p. 120 (SW, I, p. 216 ; HKA I, 2, 145).

⁷³ Par exemple Wilhelm Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911, p. 7-11, envisage les différentes phases de la production philosophique du jeune Schelling suivant un critère méthodologique. Dans cette optique, l'auteur croit pouvoir distinguer trois périodes principales : l'une qu'il considère marquée par le subjectivisme mystique de l'intuition intellectuelle, une deuxième époque qui débute en 1797 et qu'il appelle « idéalisme critique » et une troisième période en 1799 caractérisée par l'idéalisme spéculatif de la philosophie de la nature.

⁷⁴ Certains commentateurs parlent aussi de « téléologie », surtout à propos de la philosophie de la nature de Schelling. Par exemple, Marc Maesschalck, *Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling*, Paris/Leuven, Vrin/Peeters, 1989, p. 46 considère qu'il s'agit pour Schelling, dans sa philosophie de la nature, de procéder non pas à l'élaboration d'une ontologie, mais d'une téléologie, c'est-à-dire non pas de réfléchir sur la nature du point de vue de sa position dans l'être (création), mais du point de vue de son devenir dans l'entendement de notre conscience finie.

⁷⁵ Cette perspective est celle par exemple de F. Meier, *Die Idee der Transzendentalphilosophie*, op. cit., p. 11-12 qui reconnaît une impulsion gnoséologique ou transcendantale à la philosophie de Schelling, tout en soulignant la convergence entre le rapport transcendantal ou gnoséologique entre sujet et objet d'une part, et l'identité ontologique du sujet et de l'objet d'autre part. Néanmoins, l'auteur reconnaît cette

philosophie de Schelling reste transcendantale en raison de ce questionnement sur sa possibilité même. Alors qu'on a voulu voir dans la philosophie de Fichte un idéalisme pratique⁷⁶ et l'idée d'une connaissance « éthico-spéculative » comme le propre de la philosophie fichtéenne⁷⁷, peu de travaux ont pointé la primauté du pratique chez Schelling⁷⁸. Or, nous essayerons de montrer que dans la perspective d'une élucidation de la spécificité schellingienne dans le contexte du postkantisme, le fil conducteur des rapports entre théorie et pratique peut permettre d'envisager l'interprétation schellingienne de la philosophie transcendantale sous un nouveau jour.

Le fil conducteur : la question kantienne et l'unité théorico-pratique du système

Il s'agit donc ici de comprendre dans quelle mesure la philosophie de Schelling constitue une réponse à la question de savoir comment une nouvelle philosophie est possible après Kant.

Pour ce faire, nous partons de l'hypothèse selon laquelle cette réponse se laisse élucider à partir du double fil conducteur constitué par l'interprétation schellingienne de la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* et de sa conception de l'unité théorico-pratique du système.

convergence lors du tournant gnoséologique de la pensée schellingienne qu'il situe dans l'*Aperçu* et dans la philosophie de la nature, alors que *Du Moi* serait marqué par une réflexion à forte teneur ontologique.

⁷⁶ Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [1866], Eschborn, Verlag Dietmar Klotz, Band II: Philosophie der Neuzeit, 1992 p. 441-442.

⁷⁷ Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1961, Band. I, p. 364.

M. Heidegger, dans ses cours du semestre d'hiver 1927-1928 sur l'interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant, met en évidence le revers positif des résultats de la Critique comme une élaboration d'une métaphysique pratico-dogmatique. Cf. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure »* de Kant, trad. Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 73 (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Ingtrand Görland, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Band. 25, 1977, p. 61).: « Ainsi, la tâche de la re-fondation aboutit en un sens à un résultat négatif : elle montre que dans le champ de la connaissance théorique *a priori* nulles fondations (*Fundament*) ne peuvent être atteintes – pour le dire en termes coperniciens : elle montre que la connaissance sur laquelle doivent se régler les objets suprasensibles, la connaissance ontologique, n'est pas possible. Néanmoins, ce résultat négatif a une fonction positive du point de vue de l'élaboration d'une métaphysique non plus théorico-dogmatique, mais pratico-dogmatique ». Néanmoins, Heidegger affirme, dans le même cours : « La mésinterprétation métaphysique [de Kant], qui s'engage dès Fichte, consiste à absolutiser sous forme de Moi absolu ce qui faisait le thème de la « Critique », à savoir la raison, et certes la raison humaine finie » [*Ibidem*, p. 84 (GA, Bd 25, p. 73)].

⁷⁸ Nous pouvons citer à titre d'exemple Miklos Vetö, « La primauté du pratique selon Schelling » in *Les Etudes Philosophiques*, 1974, p. 221-244. Néanmoins, cet article se réfère surtout à la philosophie schellingienne à partir de 1804 et est plutôt centré autour des notions de bien et de mal. Cf. aussi M. Vetö, *Le Fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 574 et 590, qui considère que la seconde philosophie de Schelling comme l'unique tentative moderne d'une « métaphysique pratique ».

Tout d'abord, il nous semble que l'apport de toute philosophie postkantienne en tant que telle réside dans une prise en compte et dans une réélaboration de la question kantienne soulevée par la *Critique de la raison pure* et à ce titre il est significatif que, à deux reprises, Schelling procède à une reformulation de la question posée au seuil de la première *Critique*. Cette reformulation fera l'objet de notre première partie et de la première section de la deuxième partie. Elle doit nous permettre de déterminer la tâche qui revient à la philosophie dans l'optique de Schelling. La troisième partie interrogera la conception du problème philosophique dans les écrits de Schelling à partir de 1797 en la confrontant à la reformulation de la question kantienne présente dans *Du Moi* et dans les *Lettres*. L'enquête sur le problème philosophique chez Schelling doit ainsi nous fournir l'étalon à l'aune duquel nous pourrions évaluer la transformation du kantisme par Schelling et mesurer l'évolution du paradigme scientifique qui est à l'œuvre dans ses premiers écrits.

Ensuite, la question du rapport entre raison théorique et raison pratique — problème qui occupe Schelling depuis son second essai de Magister⁷⁹ — est un angle d'attaque privilégié pour mettre en lumière la réponse schellingienne à la problématique critique et dégager ainsi l'apport de Schelling en tant que philosophe postkantien. Remarquons que l'élaboration de la science en tant que système du savoir a pour tâche d'unifier sous des principes tout ce qui relève de la raison. Or, en ce sens, il s'agira pour Schelling, à l'instar de Fichte, de déduire tout le champ de la raison théorique et pratique à partir d'un même principe. De la sorte, cette unité théorico-pratique du système, que Schelling oppose au dualisme kantien des deux premières *Critiques*, ne se présente pas comme un point architectonique secondaire, mais comme la condition même de l'élaboration de la science⁸⁰. En effet, la conception de l'unité théorico-

⁷⁹ En effet, le titre du second essai (*Probeschrift*) de Schelling manifeste déjà l'intérêt qu'il porte à la question de l'accord des deux premières *Critiques* kantienues: *Sur l'accord de la Critique de la raison théorique et pratique, en particulier dans son rapport à l'usage des catégories et de la réalisation de l'idée d'un monde intelligible à travers un fait dans ce dernier* (*Ueber die Uebereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Kategorien, und der Realisierung der Idee einer intelligiblen Welt durch ein Factum in der letzteren*). Pour un compte-rendu des informations dont nous disposons sur les deux essais perdus de Schelling, voir Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790-1794)*, zweiter Band, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, p. 1559-1560.

⁸⁰ Ainsi Schelling se donne-t-il pour tâche dans quelques articles de *l'Aperçu* de parvenir à l'unité de la philosophie pratique et de la philosophie théorique — unité synonyme de l'élaboration du système philosophique après Kant. Schelling n'hésite pas à citer la *Critique de la raison pratique* de Kant à ce propos. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 375 ; HKA, I, 4, p. 102: « Je présuppose par là des lecteurs qui partagent avec Kant l'attente – « de ce qu'un jour peut-être on parvienne jusqu'à la pénétration de l'unité du pouvoir de la raison pure *tout entière* (du pouvoir théorique aussi bien que pratique) et à ce que l'on puisse *tout* (la philosophie théorique et la philosophie pratique) dériver d'un seul principe, ce qui est

pratique du système engage directement la question du statut de l'idéalisme transcendantal, dans la mesure où la division du système en ses différentes parties est déterminée par une nécessité qui tient au contenu même du savoir qui s'y déploie.

La détermination de la conception des rapports précis qu'entretiennent l'usage théorique et l'usage pratique de la raison dans le cadre du système philosophique doit ainsi nous permettre de comprendre ce qu'il en est de la deuxième *Critique* par rapport au problème posé au seuil de la *Critique de la raison pure*. Il s'agit alors de comprendre, d'une part, dans quelle mesure le projet d'une unité systématique de la raison théorique et de la raison pratique peut permettre de dépasser les impasses auxquelles aboutit le criticisme et, d'autre part, quelle conception de la raison pratique se trouve à l'arrière-plan de ce projet.

Ainsi, pris pour fil conducteur, les rapports entre raison théorique et raison pratique doivent permettre de comprendre plus avant la conception schellingienne de l'idéalisme transcendantal et son statut par rapport à la philosophie de la nature. La présente enquête portera donc sur la possibilité même de l'idéalisme en philosophie tel que Schelling le comprend. Autrement dit, nous proposons de lire les premiers écrits de Schelling et leur évolution à partir d'une réflexion sur leur propre possibilité.

Annonçons dès maintenant que, dans la mesure où les rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique, ainsi que la conception schellingienne de la raison pratique, seront étudiés pour autant qu'ils engagent une conception déterminée du système philosophique, nous avons renoncé à mener une réflexion sur la philosophie pratique en elle-même et à étudier ses parties *appliquées* (l'éthique, la philosophie politique ou la philosophie de l'histoire), ce qui nous aurait conduit à dépasser le cadre du présent travail. Ainsi, par exemple, dans la deuxième partie, le principe de la moralité a été abordé du point de vue de sa fonction transcendentale et non pas dans la perspective d'une compréhension de la morale schellingienne⁸¹.

l'irrésistible besoin de la raison humaine, qui ne trouve une entière satisfaction que dans l'unité systématique complète de ses connaissances ». Nous remarquons que la citation de Kant par Schelling est approximative et se rapporte à Kant, *CRPratique*, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 718 (AK, V, p. 91).

⁸¹ Pour le traitement des problèmes pratiques en tant que tels (l'intersubjectivité, le droit), on pourra se reporter à des études qui ont pour objet la philosophie pratique appliquée de Schelling comme par exemple H.-M. Pawlowski, St. Smid et R. Specht (hrsg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1989. Une bibliographie plus détaillée sera fournie dans notre deuxième partie.

Options méthodologiques et choix du corpus

La problématique du présent travail nous a conduit à procéder à des choix méthodologiques sur deux plans: 1) Celui du traitement de la figure kantienne ainsi que le rôle accordé aux autres auteurs considérés; 2) Celui de la sélection du corpus schellingien et le traitement génétique des textes.

(1) Tout d'abord, puisque nous voudrions apporter une contribution à l'évaluation du postkantisme de Schelling dans la perspective d'une élucidation de la philosophie schellingienne elle-même, le rapport à Kant nous intéresse ici dans la mesure où il permet d'éclairer deux moments philosophiques que Schelling appelle d'une part « criticisme » et d'autre part « criticisme achevé » ou encore « science ». On ne trouvera donc pas ici une étude exhaustive du rapport de Schelling à Kant, ni une évaluation du kantisme schellingien. Il s'agit bien plutôt, dans le présent travail, de comprendre dans quelle mesure Schelling tente d'apporter des réponses à des problèmes posés par le criticisme. A cette fin, s'agissant du traitement de la figure kantienne, nous procéderons selon une double perspective : nous analyserons, d'une part, les positions par lesquelles Schelling se situe face à Kant et, d'autre part, nous étudierons la reprise et la transformation par Schelling de la philosophie kantienne.

Par ailleurs, il s'est avéré nécessaire de déterminer quel Kant devait être pris en compte et de préciser si nous devons nous intéresser à l'une des trois *Critiques* en particulier ou considérer leur apport conjoint. Nous avons choisi de lire les deux dernières *Critiques* du point de vue des problèmes posés par la *Critique de la raison pure* et, plus précisément, du point de vue du problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. En effet, même si l'importance de la troisième *Critique* pour la spécificité de la perspective schellingienne est bien attestée dans la littérature critique et cela dès 1934⁸², nous faisons l'hypothèse — dont la fécondité devra être prouvée au

⁸² Kurt Schilling, *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800*, Ernst Reinhardt, München, 1943, qui a soutenu que la philosophie schellingienne jusqu'en 1800 ne sort pas du cadre de la *Critique de la faculté de juger*.

D'après Heidegger, Schelling se serait aussi servi de la troisième *Critique* pour s'éloigner de Fichte. Selon Heidegger, le désir de compléter la WL est née d'une part de l'influence de la troisième critique de Kant et des problèmes théologiques-mythologiques. Pour Heidegger, c'est à partir de 1797 que ce besoin devient plus manifeste surtout avec la publication de *Von der Weltseele*. Cf. M. Heidegger, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Zweiter Abschnitt : Zwischenbetrachtung über den frühen Schelling in *Gesamtausgabe*, Band 28: Vittorio

long de ce travail — que les deuxième et troisième *Critiques* sont envisagées par Schelling dans la perspective de la possible résolution des problèmes posés par la *Critique de la raison pure*⁸³. Comme C. Cesa le remarque, c'est un lieu commun d'affirmer l'importance de la troisième *Critique* pour l'idéalisme allemand. Pourtant cela demande, au moins pour ce qui est de Schelling, un jugement plus nuancé⁸⁴. En outre, plusieurs commentateurs s'accordent pour considérer que la troisième *Critique* n'a pas été l'œuvre de Kant la plus étudiée par Schelling⁸⁵.

De plus, l'influence de la troisième *Critique* sur Schelling s'est exercée sur des aspects de sa pensée qui ne sont pas des objets centraux de la présente étude. Cette influence, couramment pensée comme manifeste à partir de 1797 surtout, est sensible sur trois principaux points : a) la théorie de l'intuition intellectuelle comme intuition de l'universel dans le particulier à partir du paragraphe 76 de la troisième *Critique* ; b) la construction d'un pont entre la philosophie théorique et la philosophie pratique ; c) la conception de l'organisme et du génie⁸⁶. Compte tenu de la problématique qui est la nôtre, nous nous intéresserons à la troisième *Critique* de Kant dans la perspective du second point, à savoir la question de la médiation des pouvoirs théorique et pratique de la raison.

Afin d'éviter — suivant une formulation de Jean-François Marquet⁸⁷ — l'écueil de transformer en monologue ce qui n'est que dialogue et compte tenu de la problématique de ce travail de recherche, le Fichte de la période de Iéna sera appelé à jouer un rôle important en tant qu'il fournit à Schelling une réponse à la question de savoir comment la philosophie après Kant est possible⁸⁸. Le traitement des textes de Fichte se fera ainsi dans une perspective différente de celle des textes de Schelling, dans la mesure où notre

Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 185-186. Il nous semble néanmoins que ce jugement suppose que la philosophie de la nature constitue le centre de la philosophie schellingienne.

⁸³ Nous soutenons à la suite de G. Semerari, « La filosofia della natura nel pensiero schellinghiano » in : Schelling, *Archivio di filosofia*, Antonio Milani, 1976, p. 26 que le privilège donné à la troisième *Critique* par Schelling n'est qu'une manière d'approcher la *Critique de la raison pure*.

⁸⁴ C. Cesa, « La deduzione delle categorie... », *art. cit.*, p. 53-54.

⁸⁵ D'après M. Vetö, les deux œuvres les plus étudiées par Schelling sont la *Critique de la raison pure* et les *Premiers principes Métaphysiques de la Science de la Nature*. Cf. M. Vetö, « Kant et Schelling. La réception de Kant par Schelling » in *Années 1781-1801, op.cit.*, p. 30-31.

⁸⁶ Rolf-Peter Horstmann, « „Kant hat die Resultate gegeben..." Zur Aneignung der Kritik der Urteilskraft durch Fichte und Schelling » in Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann (hrsg), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 56.

⁸⁷ Jean-François Marquet, « Introduction », *Liberté et existence. Étude sur la formation de la philosophie de Schelling* [1973], Cerf -La nuit surveillée, 2006, p. 33.

but reste de dégager le projet schellingien pour la philosophie. Son œuvre sera ainsi envisagée dans la perspective d'une compréhension de la pensée de Schelling, quoique nous ne renoncerons pas à dissocier à chaque fois l'œuvre de Fichte de la lecture que Schelling en fait, d'autant que la mise en évidence de cet écart permet de saisir en creux les déplacements opérés par ce dernier.

(2) Compte tenu de l'orientation de notre recherche, à savoir l'élucidation du projet philosophique de Schelling à partir de sa transformation du kantisme, le choix en faveur des premiers textes de Schelling s'est imposé à nous dans la mesure où la réappropriation du criticisme par Schelling s'y laisse lire d'une manière particulièrement saisissante. En effet, au moment où Schelling élabore son premier projet philosophique, la figure kantienne de la philosophie apparaît comme constitutive de la « nouvelle philosophie ».

La présente thèse se concentre ainsi sur la première période de la production philosophique de Schelling, que nous pouvons à bon droit considérer comme ayant sa limite chronologique en 1801, date de la publication de *l'Exposition de mon système de la philosophie* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*). Néanmoins, les textes rédigés par le jeune Schelling jusqu'à cette date ne feront pas tous l'objet d'un traitement uniforme. À la lumière de la problématique de la possibilité de la philosophie, nous avons été conduits à privilégier les textes à partir de la première publication philosophique de Schelling, à savoir *Sur la possibilité d'une forme*, bien que quelques incursions dans le *Timée* ainsi que dans l'écrit sur les mythes nous ont semblé utiles. Le dernier texte considéré est le *Système de l'idéalisme transcendantal* (*System des transscendentalen Idealismus*), texte charnière qui précède ce que les commentateurs appellent la « période de l'identité ». Pour ce qui est de la première philosophie de la nature entre 1797 et 1799, nous nous sommes intéressée à la méthodologie qui y est à l'œuvre et à la conception de la philosophie qu'elle suppose. Il ne s'agit pas pour nous de fournir un panorama complet de la réflexion schellingienne sur la nature. Enfin, la *Nouvelle Déduction du droit naturel* (*Neue Deduktion des Naturrechts*) n'a pas non plus fait l'objet de longues analyses en raison du peu d'éléments qu'elle fournit concernant la conception schellingienne de la « science ».

⁸⁸ Nous considérerons ainsi parfois la figure fichtéenne comme, pour citer Icilio Vecchiotti, *Schelling Giovane (1794-1799)*, Urbino, Quattro Venti, 1993, p. 16, « une autre façon de vivre l'enseignement kantien » pour Schelling.

Du fait de la limitation de notre corpus aux premiers écrits de Schelling, il ne sera pas ici question d'un des problèmes classiques de l'exégèse schellingienne qu'est celui de la continuité de son œuvre⁸⁹. Il est toutefois nécessaire d'être attentif aux écarts qui séparent les différents textes de cette période pour pouvoir dégager les transformations que la conception schellingienne de la « science » subit. Dans la mesure où nous proposons de suivre la dynamique interne de la pensée schellingienne pour étudier la constitution et la succession des modèles scientifiques après la *Critique*, nous adoptons une démarche génétique subordonnée à une analyse thématique. De la sorte, nous suivons la progression chronologique de l'œuvre du jeune Schelling suivant ses grandes articulations.

A cet égard, notre hypothèse consiste justement à considérer que la pierre de touche, pour l'évaluation de l'évolution de la réflexion schellingienne entre 1794 et 1800, réside dans la conception que donne Schelling de la nouvelle philosophie dans son rapport à l'entreprise kantienne. Nous tenterons ainsi de répondre à la question de savoir si les premiers écrits de Schelling jusqu'en 1800 fournissent une conception homogène de la « science ». Ainsi, le problème de savoir si, autour de 1797 et comme la plupart des commentateurs l'admettent, on assiste à un tournant dans les écrits du jeune Schelling⁹⁰, sera abordé du point de vue du projet philosophique du jeune philosophe.

La première partie : la « seconde révolution » en philosophie

Comment Schelling s'inscrit-il dans le contexte du postkantisme ? En quoi exactement la philosophie kantienne a-t-elle marqué la contemporanéité philosophique de Schelling dans l'optique de ce dernier ? Comment la nouvelle philosophie nommée « science » se rattache-t-elle à la philosophie critique ? La question kantienne est-elle à envisager comme la question même de l'entreprise philosophique ou est-elle une question préalable abordée dans la *Critique* en vue de l'établissement de la science ? Pour répondre à ces questions, notre première partie suit le motif de la « seconde

⁸⁹ Pour cette question on pourra consulter par exemple la contribution célèbre de W. E. Ehrhardt, « Nur ein Schelling », in *Studi Urbinati*, 1977 (51 B), p. 111-112 qui soutient l'unité de l'œuvre de Schelling, considérant celle-ci d'après l'idée de liberté.

⁹⁰ Par exemple Hartmut Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1993, p. 16. Ce tournant serait marqué par la première élaboration de philosophie de la nature et par une tentative systématique d'élaborer une philosophie transcendante avec l'*Aperçu général*.

révolution » évoqué dans *Du Moi* par Schelling et qui illustre pour le jeune philosophe le rapport de la philosophie comme « science » à l'entreprise critique comme « première révolution ». Avec l'image de la « seconde révolution », Schelling donne à entendre que la nouvelle philosophie prolonge la radicalité de la philosophie kantienne tout en instaurant une nouvelle rupture avec elle.

La **première section** intitulée « **Les problèmes du postkantisme au cœur du projet schellingien pour la philosophie** » a une teneur plus historique que le reste du présent travail, car il s'agit de situer les premières publications de Schelling dans le cadre philosophique dans lequel elles s'inscrivent. Nous tentons alors de dégager les traits principaux du projet philosophique de K. L. Reinhold, de sa critique par le sceptique G. W. Schulze et de sa réception chez Fichte dans la *Recension de l'Enésidème* (*Recension des Aenesidemus*) et dans *Sur le concept de la Doctrine de la Science* (*Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*) autour de la problématique de la fondation de la *Critique*. Afin de répondre à la question de savoir ce que signifie précisément fonder la *Critique*, nous nous proposons d'aborder le cadre du postkantisme à partir des conditions d'une philosophie scientifique et, plus particulièrement, de l'évidence de la connaissance exprimée par les propositions du système philosophique. C'est dans cet horizon problématique que nous tenterons de déterminer le problème posé par Schelling dans *Sur la forme* en nous aidant d'une distinction entre deux sens de « forme » : forme systématique et forme propositionnelle. Suivant cette ligne interprétative, nous interrogerons le projet philosophique de Schelling dans *Du Moi*, texte qui est classiquement considéré comme étant plus résistant à des interprétations épistémologiques⁹¹ que le texte précédant. Dans ce cadre, nous partons de l'hypothèse de lecture selon laquelle la détermination matérielle de l'absolu relève dans cet écrit du problème de l'évidence.

Dans la mesure où le problème critique de la possibilité de la philosophie se présente dans le cadre de l'évidence de la proposition fondamentale, la question se pose de savoir comment Schelling interprète la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, afin de mettre à l'épreuve l'hypothèse formulée à la fin de la première section et de permettre une première approche de la transformation

⁹¹ Ce terme étant pris ici dans son sens général, tel qu'il est employé dans la littérature critique, à savoir comme désignant une réflexion sur les principes du savoir qui se distingue d'une réflexion à caractère ontologique portant sur les principes de l'être.

complexe du kantisme par le jeune Schelling. Cela fait l'objet de notre **deuxième section** intitulée « **La première reformulation de la question de la *Critique de la raison pure* : comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles ?** ». Nous procéderons d'abord à une détermination de la question kantienne en distinguant deux problèmes distincts : l'un qui concerne le savoir que nous avons du monde extérieur et l'autre qui touche plus particulièrement le savoir philosophique. Moyennant une lecture des deux premiers écrits philosophiques publiés par Schelling, il s'agit ensuite de repérer les déplacements effectués par Schelling dans sa reformulation du problème kantien et de déterminer ce que deviennent ces deux problèmes dans la philosophie du jeune auteur. La question est alors de savoir quelles conséquences l'interprétation schellingienne implique pour l'idée de la philosophie comme science.

La deuxième partie : le statut de la philosophie pratique ou le renversement (*Umkehrung*) des principes

Au terme du parcours de la première partie, qui doit proposer une interprétation de la première reformulation de la question kantienne dans *Du Moi*, la question se pose de déterminer le sens précis que Schelling attribue à la tâche philosophique après la *Critique*. A cette fin, nous nous proposons d'élucider le motif du renversement dont il est question dans *Du Moi* pour caractériser la seconde révolution en philosophie. Que signifie ce renversement ? Dans quelle mesure est-il encore redevable de la révolution kantienne et que nous dit-il du statut exact de la nouvelle philosophie par rapport à Kant ? Est-il à comprendre comme un renversement du sujet et de l'objet et, corrélativement, du critère classique de la vérité qui la conçoit comme adéquation de la représentation (sujet) à l'objet ? Comment ce renversement se rapporte-t-il à la première révolution qu'est la révolution kantienne ? Comment cette nouvelle philosophie accomplit-elle et dépasse-t-elle à la fois la révolution kantienne ?

Notre hypothèse est ici que ce renversement concerne le renversement de la primauté dogmatique du rapport théorique au principe de la philosophie (comme une chose en soi) par rapport au rapport pratique déterminant l'intelligible comme liberté et non pas comme un objet du savoir extérieur à la subjectivité. Ce n'est qu'à partir de la conscience que l'homme possède de sa propre liberté et qui se manifeste dans la loi

morale que le philosophe parvient à légitimer la détermination positive de l'absolu comme liberté et à dépasser le criticisme kantien dans un « criticisme achevé ». Or, l'achèvement de la science n'est possible que par la résolution de ce que Schelling diagnostique chez Kant comme des contradictions et dont la contradiction nodale est celle entre raison théorique et raison pratique, entre ce que la raison peut connaître et l'essence de la raison comme liberté.

La **première section** intitulée « **Problème kantien et situation de la philosophie pratique** » se propose de déterminer la signification de la nouvelle reformulation de la question kantienne comme problème de l'« énigme du monde » dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*) et s'interroge sur la question de savoir si cette formulation témoigne d'un éloignement de tout questionnement transcendantal portant sur les conditions de possibilité de la connaissance. Il s'agit en même temps de montrer que la réponse à la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles engage pour Schelling une remise en chantier de l'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique. Nous proposons ainsi une lecture des *Lettres* — où Schelling défend explicitement un certain primat de la raison pratique — à partir d'une réflexion sur la rationalité pratique et sur la possibilité d'apporter une réponse à la problématique kantienne. Une lecture attentive des *Lettres*, dont nous montrerons que la question relève d'une structure antinomique, doit permettre de comprendre le nouveau statut que Schelling accorde dans ce texte au criticisme dans son opposition avec le dogmatisme.

La détermination de la question schellingienne pourra ainsi conduire à une nouvelle élucidation du statut de la raison pratique à partir de la promotion de la liberté au rang de principe de la philosophie. Il s'agira alors de savoir ce que signifie pour un système que son principe ne soit pas un objet du savoir, mais un objet de liberté comme le soutient Schelling dans les *Lettres*. Comment l'idée de liberté peut-elle permettre l'achèvement du criticisme en une science ?

Cette hypothèse doit permettre d'éclairer la « Dixième Lettre » d'un jour nouveau en même temps qu'elle permet de dégager dans les *Lettres* une autre instance de validation des systèmes philosophiques, qui tout en étant embryonnaire dans ce texte, jouera un rôle fondamental dans la problématique de la possibilité du système à partir

de l'*Aperçu général sur la littérature philosophique la plus récente (Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Literatur)*⁹².

La **deuxième section** intitulée « **Vers une réconciliation de la raison théorique avec la raison pratique** » tente de préciser le rapport entre raison théorique et pratique dans les *Lettres* et dans l'*Aperçu général* — ce dernier texte fournissant, selon nous, les premiers éléments d'une théorie cohérente d'un système théorico-pratique. C'est dans ce cadre que nous proposons de lire la conception schellingienne du principe de la philosophie comme postulat. La confrontation avec la théorie kantienne des postulats de la raison pratique et avec le jugement thétique fichtéen doit permettre de mettre en évidence que l'unité théorico-pratique pensée dans le postulat est mise en place dans la perspective d'une solution satisfaisante à la problématique de l'évidence de la proposition fondamentale.

Dans ce cadre, l'interrogation portera sur la conception du principe de la philosophie comme liberté. Que signifie pour Schelling que la liberté soit principe de la philosophie ? Dans quelle mesure est-ce l'usage pratique de la raison qui permet l'élaboration d'un système qui part de la liberté ? Quel rapport avec la liberté pratique du sujet ? Ces questions conduisent aussi à demander pourquoi, si, comme nous l'affirmons, Schelling a soutenu un certain primat du pratique, il ne s'est pas, comme Fichte, intéressé aux domaines de la philosophie pratique appliquée. Il s'agit alors de mener une confrontation entre la position de Schelling et le sens du primat de la raison pratique chez Fichte, cependant que cette confrontation ne sera ici abordée que pour autant qu'elle éclaire l'évolution de Schelling, à savoir la transformation de ce qui était dans les *Lettres* un primat pratique au sens propre.

Ces questions doivent permettre de caractériser le projet philosophique de Schelling vers 1797 et le changement de paradigme de scientificité qui s'opère après l'affirmation du primat de la raison pratique dans les *Lettres*. Nous voulons montrer que ce changement s'explique par une réhabilitation de la partie théorique de la philosophie, dans la mesure où le problème de l'évidence du savoir philosophique n'a pas pu trouver de réponse complètement satisfaisante du point de vue de la raison pratique.

⁹² Dans la réédition du texte en 1809, cette série d'articles a été rebaptisée avec le titre *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (Exposés destinés à éclaircir l'idéalisme de la Doctrine de la Science)*.

La troisième partie : L'élaboration d'un nouvel idéalisme - la philosophie transcendante

Si Schelling accorde encore, dans les *Lettres*, une primauté à l'évidence pratique dans l'élaboration d'un système de l'idéalisme, l'élaboration d'un système de l'idéalisme transcendantal en 1800, lui, se présente comme un idéalisme théorique, considéré encore dans *Du Moi* comme impossible. Il importe alors de s'interroger sur cet apport théorique que Schelling croit voir dans l'idéalisme transcendantal afin d'évaluer toute la portée du changement de paradigme de la philosophie scientifique qui s'opère entre les *Lettres* et *L'Aperçu général*. Est-ce que le système de l'idéalisme transcendantal correspond à la science achevée que Schelling se propose d'élaborer dans le sillage de Kant et de Fichte ? Et si tel est le cas, comment comprendre le statut scientifique de cet idéalisme face à l'entreprise critique ? En quoi consiste l'apport théorique de l'idéalisme transcendantal ? Comment l'idée de la philosophie de la nature s'inscrit-elle dans le projet schellingien d'une philosophie scientifique ?

La troisième partie se propose de reprendre le motif de la révolution philosophique tel, cette fois, qu'il apparaît dans la série d'articles de *L'Aperçu général*, texte classiquement considéré comme marquant un tournant dans la philosophie des premiers écrits de Schelling. Elle s'interroge sur les changements qui s'opèrent à cette époque à travers la question du devenir de la critique dans la réflexion de Schelling.

La **première section** intitulée « **L'idée d'une philosophie de la nature: questionnement philosophique et expérience** » tente d'abord, à la lumière de ce que nous avons fait dans les deux autres parties, de déterminer le projet philosophique schellingien à partir de la question qui y est posée. Il s'agit ensuite de montrer que le questionnement sous-jacent au projet d'une philosophie de la nature opère des infléchissements dans la conception de la science qui était encore à l'arrière-plan de la reformulation de la question kantienne dans *Du Moi* et dans les *Lettres*. En outre, nous avancerons l'hypothèse selon laquelle Schelling accorde encore, au sein de la philosophie de la nature, une primauté à la raison pratique comme raison philosophique, dans la mesure où le questionnement philosophique est interprété dans l'« Introduction » aux *Idées pour une philosophie de la nature* (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*)

comme le projet d'une tâche à accomplir et comme la preuve la plus probante de la liberté humaine.

Dans le cadre du questionnement sur le rapport entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale, nous interrogerons le rapport entre théorie et expérience dans la philosophie de la nature. Bien que les textes de la première philosophie de la nature ne soient pas homogènes, nous tenterons de déterminer la tendance générale qui se dégage de ces écrits.

L'analyse des rapports entre théorie et expérience dans la philosophie de la nature conduit, dans la **deuxième section** intitulée « **L'élargissement de la philosophie transcendantale** », à interroger les rapports entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale avec la conception schellingienne du transcendantal. Le fil conducteur des rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique doit pouvoir permettre de dégager le sens même de l'idéalisme transcendantal de Schelling et d'éclairer les rapports entre philosophie transcendantale et philosophie de la nature sous un nouveau jour. Dans ce cadre, nous nous intéresserons au *Système de l'idéalisme transcendantal*, mais aussi à la correspondance échangée entre Schelling et Fichte autour de 1799-1800, car c'est encore, dans ces textes, à même la question du statut théorique de l'idéalisme transcendantal que les divergences entre Fichte et Schelling deviennent les plus manifestes.

Dans ce contexte, nous tâchons de montrer que le sens accordé par Schelling à l'idéalisme transcendantal découle d'une réflexion sur son statut épistémologique, ce qui le conduit à lui assigner une « place » précise à l'intérieur du système comme étant l'un des deux volets de la philosophie. L'idée de l'élargissement de l'idéalisme transcendantal ainsi que celle de la conception d'une philosophie de la nature qui lui est associée présupposent que l'idéalisme transcendantal, d'un côté, ne constitue pas un cadre de réflexion à même de fournir des réponses qu'il a pourtant seul pu susciter et que, d'un autre côté, il ne saurait procéder à une vérification théorique satisfaisante de ses énoncés.

C'est en ce sens que nous faisons l'hypothèse que cette philosophie nouvelle, dont la révolution kantienne est l'instigatrice, doit répondre à l'un des problèmes fondamentaux posés par la *Critique* qu'est celui de l'évidence propre à la philosophie en tant que philosophie pure rationnelle. L'évidence de ce que la philosophie dit à propos des fondements de notre savoir et de notre expérience a pour condition que l'usage de la raison théorique et celui de la raison pratique concourent à l'élaboration du système. Or

c'est à la lumière d'un tel problème que le statut architectonique de la philosophie de l'art se laisse tout d'abord déterminer, c'est-à-dire en tant que preuve de l'unité intrinsèque de la raison comme unité de la nature et de la liberté. Nous espérons pouvoir montrer, à la fin de notre travail et moyennant une distinction de trois types de preuve de l'idéalisme transcendantal, que la philosophie de l'art peut être lue comme une réponse à la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles.

Remarque concernant les traductions et les éditions utilisées des ouvrages

Les textes de Schelling jusqu'en 1800 sont cités d'après les deux éditions de référence : Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861 (cité SW) et *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe*, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq. (cité HKA). Les écarts observés entre les deux éditions seront systématiquement signalés. D'une manière générale, nous avons choisi de suivre l'orthographe des SW.

Concernant l'œuvre de Kant, nous nous rapportons à l'édition des *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, 1902 (cité AK). Pour ce qui est du cas particulier de la *Critique de la raison pure*, nous citons la plupart du temps le texte dans la seconde édition reproduite dans le tome III de l'AK, cependant, chaque fois que la variante de la première édition est déterminante pour la compréhension des points analysés, nous citerons la première édition dans le tome IV de l'AK. Les références des œuvres de Fichte sont données dans l'édition des *Fichtes Werke*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte, 1834/35 & 1845/1846, 12 vol., Berlin, De Gruyter, 1971² (cité SW), cette édition étant plus accessible que celle de *Fichte Johann Gottlieb. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob & H. Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 sq. (cité GA). Cependant, nous avons systématiquement

Introduction

consulté l'édition de GA lorsque nous avons eu des doutes concernant l'interprétation du texte.

Si les textes cités en exergue le sont en allemand, nous avons pris le parti, dans le corps du texte, de citer les œuvres de Schelling en français tout en donnant à chaque fois l'original allemand en note, puisqu'il s'agit souvent de citations qui font l'objet d'un commentaire détaillé. En revanche, nous ne reproduisons pas le texte original pour chaque citation donnée en note afin de ne pas alourdir le texte. Nous avons eu recours aux traductions françaises existantes et nous proposons une traduction alternative quand cela nous paraît utile. Concernant la traduction des passages de *l'Aperçu général sur la littérature philosophique la plus récente*, celle-ci est le résultat d'un travail collectif de traduction mené par Patrick Cerutti, Jean-Christophe Lemaître, Charles Théret et l'auteur de la présente thèse. Je tiens à remercier mes collègues de m'avoir permis d'utiliser ce travail développé en équipe. Lorsqu'aucune traduction française n'était disponible, les traductions données sont de notre propre fait.

Partie I: La « seconde révolution » en philosophie

Die *erste* [Revolution] erfolgte, da man als Princip alles Wissens Erkenntniß der Objekte aufstellte; bis zu der zweiten Revolution war alle Veränderung nicht Veränderung der Principien selbst, sondern Fortgang von einem Objekte zum andern, und da es zwar nicht für die Schule, aber doch für die Menschheit selbst gleichgültig ist, *welchem* Objekt sie diene, so konnte auch der Fortgang des menschlichen Geistes selbst seyn. Darf man also noch von irgend einer Philosophie Einfluß auf das menschliche Leben selbst erwarten, so darf man dieß von der neuen nur durch gänzliche Umkehrung der Principien möglichen Philosophie⁹³.

⁹³ Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, SW, I, p. 156-157 ; HKA, I, 2, p. 77 (*Du Moi*, p. 55-56 : « La *première* révolution a eu lieu lorsqu'on a établi comme principe de tout savoir la connaissance des objets ; jusqu'à cette seconde révolution aucun changement n'a affecté les principes eux-mêmes. Tout changement consistait seulement dans le passage continu d'un objet à un autre, et dans la mesure où il est indifférent, sinon pour l'Ecole, du moins pour l'humanité elle-même, de savoir à *quel* objet elle est asservie, la progression de la philosophie d'un objet à un autre pouvait ne pas représenter un progrès de l'esprit humain lui-même. Si donc l'on doit jamais attendre d'une quelconque philosophie une influence sur la vie humaine elle-même, on ne peut l'attendre que de cette nouvelle philosophie qui n'est elle-même rendue possible que par le renversement complet des principes »).

Remarquons que d'après la notice éditoriale de l'édition des œuvres de Schelling par l'Académie des Sciences de la Bavière (*Bayerische Akademie der Wissenschaften*), le texte a selon toute vraisemblance été composé entre janvier et la deuxième moitié du mois de mars de 1795. Cf. Hartmut Buchner, « Editorischer Bericht », in HKA, I, 2, p. 24.

Ouverture

Etre le moteur d'une seconde révolution en philosophie, tel est le rôle que Schelling attribue à son projet philosophique, dans l'écrit de 1795 intitulé *Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain* (*Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*). Nous pouvons dire, d'après la citation qui précède, que tout se passe comme si la première révolution, accomplie par la philosophie kantienne⁹⁴, n'avait pas été assez fondamentale pour atteindre le niveau des principes eux-mêmes. Ceux-ci doivent à présent subir un renversement (*Umkehrung*) dans le cadre d'une philosophie qui se donne pour principe l'essence de l'homme lui-même, c'est-à-dire la liberté.

Par-delà la critique implicite que l'auteur adresse ici à une certaine théologie de Tübingen, qui croit pouvoir être kantienne tout en gardant ses dogmes à partir du moment où ils acquièrent le statut de « postulats de la raison pratique »⁹⁵, ces propos de Schelling sont révélateurs du point de vue à partir duquel le philosophe situe sa propre réflexion : il s'agit d'opérer un *renversement* par rapport à la philosophie qui la précède. En quoi consiste concrètement ce renversement, Schelling ne l'indique explicitement nulle part dans le texte, mais il est certain que le thème de l'*Umkehrung* aura une longue vie dans la réflexion schellingienne⁹⁶.

Déterminer en quoi consiste ce renversement dans les premiers écrits, c'est comprendre le projet schellingien d'une seconde révolution en philosophie et c'est aussi, par conséquent, préciser le statut qui revient à la philosophie kantienne dans l'optique du jeune auteur. Car opérer une seconde révolution en philosophie signifie, pour Schelling, accomplir les possibilités ouvertes par la première révolution kantienne. Le commencement de la philosophie ne peut être alors qu'un recommencement,

⁹⁴ A propos du motif de la révolution dans la caractérisation de la démarche critique cf. *supra*, notes 4 et 6.

⁹⁵ Cf. à ce propos la lettre de Schelling à Hegel datée du 6 janvier de 1795 in *BuD*, Band II: 1775-1803 (Zusatzband), p. 56-57.

⁹⁶ En effet, dans sa philosophie tardive, Schelling pensera l'articulation de la philosophie négative et de la philosophie positive en terme de « renversement ». Cf. *Contribution à l'histoire de la philosophie* (*Zur Geschichte der neueren Philosophie*), trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 175-176 (SW, I, 10, p. 156-157) ; *Introduction à la philosophie de la mythologie* (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*) trad. GDR Schellingiana sous la dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, 1998, p. 455 (SW, II, 2, p. 490) et p. 519-520 (SW, II, 2, p. 565) ; *Introduction à la Philosophie de la Révélation* (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*), trad. RCP Schellingiana sous la dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1989, Livre I, p.185 (SW, II, 3, p. 159).

l'amorce d'un autre commencement, c'est-à-dire une *seconde* révolution. La question se pose alors de déterminer plus précisément quel bouleversement opère la « seconde révolution ».

A propos du caractère novateur de chaque philosophie, Schelling affirme, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (*System des transscendentalen Idealismus*), que:

tout système trouve la pierre de touche la plus certaine de sa vérité en ceci que non seulement il résout avec facilité des problèmes auparavant insolubles, mais encore qu'il suscite de tout nouveaux problèmes, demeurés impensés jusque là, et que, d'un ébranlement général de ce qui était reçu pour vrai, il fait surgir un nouveau genre de vérité⁹⁷.

Que la pierre de touche de la vérité d'un système philosophique ne réside pas seulement dans la réponse qu'il apporte à des problèmes, mais aussi dans la possibilité, ouverte par ce système, de reconnaître de nouveaux problèmes là où il n'y en avait pas, signifie, dans ce texte de 1800, que les questions soulevées par la conscience ne peuvent être résolues que si l'on a auparavant identifié précisément ce qui fait problème. Mettre le doigt sur le noyau du problème implique à la fois son élargissement à un ensemble plus vaste de questions et une spécification de la question qui énonce le problème en le comprenant dans son rapport à cet ensemble⁹⁸.

L'opinion selon laquelle cette possibilité, pour une philosophie, de convoquer de nouvelles questions, constitue le trait qui lui est spécifique, semble être partagée par Kant dans une large mesure, lui qui se situe historiquement par rapport à ses prédécesseurs par le truchement de la question qu'il soulève au seuil de sa première critique. En effet, on peut observer que dans la *Critique de la raison pure*, Kant

⁹⁷ F. W. J. Schelling, *Le Système de l'idéalisme transcendantal* (désormais cité *SIT*), trad. Ch. Dubois, Paris, Vrin, p. 1 (SW, I, 3, p. 330; HKA, I, 9-1, p. 23-24 : « Indeß findet doch ein jedes System den sichersten Proberstein seiner Wahrheit darin, daß es nicht nur zuvor unauflösliche Probleme mit Leichtigkeit auflöst, sondern selbst ganz neue, bisher nicht gedachte hervorruft, und aus einer allgemeinen Erschütterung des für wahr Angenommenen eine neue Art der Wahrheit hervorgehen läßt »).

⁹⁸ L'affirmation du *SIT* citée ci-dessus nous suggère que cela implique une reformulation de la question à partir de principes. Dans ce texte, en effet, Schelling inscrit la question de la vérité ou de la réalité de notre savoir, comprise comme l'accord (*Uebereinstimmung*) de la représentation avec l'objet, dans une constellation de problèmes touchant la constitution d'une intelligence et de la nature elle-même. Cf. *Ibid.*, p. 7 et 19 (SW, I, 3, p. 339 et 353 ; HKA, I, 9-1, p.29 et p.43)]. Mais, dès lors, après avoir prouvé que le fondement du savoir se trouve dans le Moi (ce qui correspond à l'établissement du principe), le problème se laisse formuler plus précisément de la manière suivante : « comment le système entier du savoir (par exemple, le monde objectif avec toutes ses déterminations, l'histoire, etc.) est-il posé par le Moi ? » [*SIT*, p. 42 (SW, I, 3, p. 378; HKA, I, 9-1, p. 69)].

caractérise la nouveauté de son procédé par la question qui y est posée⁹⁹. Il affirme, en outre, dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, que l'une des raisons pour lesquelles on n'avait pas jusqu'alors répondu à la question portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* réside dans le fait que personne ne s'était encore aperçu qu'il y avait là une question¹⁰⁰.

Nous nous proposons, dans les pages qui suivent, de fournir une élucidation de la réception des problèmes kantiens dans le contexte de l'Allemagne après Kant, afin de déterminer le sens de la « seconde révolution », motif par lequel Schelling caractérise son propre projet philosophique dans *Du Moi*. Dans la première section, nous dresserons l'arrière-plan à partir duquel les interrogations schellingiennes prennent leur sens, sans toutefois préjuger de l'importance que d'autres traditions philosophiques ont pu avoir dans l'élaboration et dans le développement de la philosophie de Schelling. Dans notre deuxième section, nous suivrons le fil conducteur de la question kantienne pour une première détermination du projet du jeune Schelling. Nous émettons l'hypothèse que ce fil conducteur pourra s'avérer fécond pour une élucidation du « renversement » en tant que structure de la nouvelle philosophie rendue possible par l'époque de l'« après Kant ».

⁹⁹ Dans une note de l'introduction de la *Critique de la raison pure*, Kant affirme : « S'il était venu à l'idée de quelque ancien de soulever seulement cette question, elle se serait à elle seule puissamment opposée à tous les systèmes de la raison pure élaborés jusqu'à nos jours et aurait épargné de nombreuses tentatives vaines que l'on a entreprises à l'aveuglette, sans savoir à quoi proprement on avait affaire » (Kant, CRP, «Introduction», p. 768 ; AK, III, p. 36).

¹⁰⁰ Kant, *Prolégomènes*, §5, p. 44 (AK, IV, p. 277). Néanmoins, Kant reconnaît dans une note de *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*, in OP, tome III, p. 398 (AK, VIII, p. 391) que Platon a eu le pressentiment obscur de la question qui n'a été exprimée de façon claire que depuis la *Critique de la raison pure*, à savoir « comment des propositions synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? »

Partie I. Section I : Les problèmes du postkantisme au cœur du projet schellingien pour la philosophie

Section I: Les problèmes du postkantisme au cœur du projet schellingien pour la philosophie

Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben : die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen ?¹⁰¹

¹⁰¹ Lettre de Schelling à Hegel du 6 janvier de 1795 in *BuD*, Band II : 1775-1803: Zusatzband, p. 56-57 : « La philosophie n'est pas encore à sa fin, Kant a délivré les résultats : les prémisses font encore défaut. Mais qui peut comprendre des résultats sans les prémisses ? »

Chapitre I

Le cadre problématique des deux premiers écrits de F. W. J. Schelling : système et évidence

La perspective du présent travail étant celle d'une contribution à l'élucidation du « postkantisme » de la première philosophie schellingienne, il s'avère nécessaire de fournir un bref tableau de quelques problèmes qui ont dominé la réception de la philosophie kantienne en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle. Nous nous proposons de dégager deux problèmes à partir de ce cadre, qui jouent un rôle absolument crucial dans l'idée schellingienne d'une « science originaire »¹⁰². Ces deux problèmes sont : 1) à quelles conditions une connaissance peut-elle être scientifique ? et 2) comment s'assurer de l'évidence des propositions dans le système ?

Nous ne prétendons donc ici, ni à l'exhaustivité dans le traitement de ce sujet en fournissant un aperçu complet de la totalité des problèmes et des auteurs qui ont joué un rôle dans ce contexte, ni à fournir une sorte d'archéologie ou encore de *pré-histoire* de la genèse de l'idéalisme allemand, pour laquelle on pourra se rapporter avec profit aux travaux de Dieter Henrich¹⁰³.

1) Critique et système : l'ambivalence kantienne

Nous avons déjà eu l'occasion, dans l'introduction du présent travail, d'aborder la distinction kantienne entre « critique » et « science », distinction dont la problématique non seulement engage la signification de l'entreprise critique elle-même, mais conditionne également la reprise par Reinhold et par Fichte du motif kantien d'une « science future ». Cette distinction entre critique et science recoupe dans une certaine mesure celle que Kant établit entre la critique, d'une part, et le système de la raison

¹⁰² *Sur la forme*, p. 21 (SW, I, 1, p. 92 ; HKA, I, 1, p. 272).

¹⁰³ D. Henrich, *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

pure, d'autre part. Plus précisément, une théorie (*Lehre*) n'est une science (*Wissenschaft*) qu'à condition de former un système, c'est-à-dire un tout de la connaissance ordonné par des principes¹⁰⁴.

Les rapports entre la critique et le système de la raison pure chez Kant se caractérisent par une certaine complexité. C'est d'ailleurs une certaine ambivalence dans la détermination du statut architectonique de la critique qui aura permis à Reinhold de se réclamer le premier de la philosophie kantienne tout en soulignant la nécessité d'aller au-delà de la critique.

Comment Kant présente-t-il les rapports entre critique et système ? Soucieux de préciser le rôle qui revient en propre à une critique de la raison, Kant établit, dès l'introduction à la *Critique de la raison pure*, une distinction entre la critique transcendantale, d'une part, et le système complet de la philosophie de la raison pure, d'autre part :

Cette recherche que nous ne pouvons pas nommer proprement doctrine (*Doctrin*), mais seulement critique transcendantale, parce qu'elle n'a pas pour visée l'extension des connaissances elles-mêmes, mais seulement leur rectification, et qu'elle donne la pierre de touche de la valeur ou du défaut de valeur de toutes les connaissances *a priori*, est ce dont nous nous occupons maintenant. Une telle critique est par suite une préparation, autant que possible, pour un organon (*Organon*), et si celui-ci devait ne pas réussir, du moins un *canon* (*Kanon*) de ces connaissances *a priori*, d'après lequel en tout cas le système complet de la philosophie de la raison pure, qu'il consiste dans l'extension ou dans la simple limitation de sa connaissance, pourrait être un jour présenté analytiquement aussi bien que synthétiquement¹⁰⁵.

La distinction établie par Kant laisse d'une certaine manière indéterminée la tâche de la critique dans son rapport à ce système de la philosophie de la raison pure. En effet, que ce système soit un système de la critique, à savoir, qu'il consiste dans la limitation de la connaissance par la raison pure, ou que ce système soit une extension de la connaissance par la raison pure, n'est pas tranché dans le présent passage. La critique,

¹⁰⁴ Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) (désormais cité *Premiers principes métaphysiques*) in OP, tome II, p. 364 (AK, IV, p. 467).

¹⁰⁵ Kant, CRP, « Introduction », p. 777 (AK, III, p. 43-44).

nous dit Kant, pourra être une préparation à un organon ou à un canon de la raison pure. Qu'est-ce que cela signifie plus précisément ?

Dans la « Théorie transcendantale de la méthode », Kant précise ce qu'il entend par *canon*. Le philosophe considère que *canon* désigne « l'ensemble des principes *a priori* du légitime usage de certains pouvoirs de connaître en général »¹⁰⁶. Des précisions supplémentaires nous sont fournies dans les cours de logique publiés en 1800, où Kant distingue l'organon d'un canon dans le contexte d'une élucidation du rôle de la logique, science des lois *a priori* de la pensée. Celle-ci, nous dit Kant, est une science des règles universelles et nécessaires de la pensée en général sans faire acception des objets qui sont la matière de la pensée. A ce titre, elle est considérée comme une propédeutique à tout usage de l'entendement et en même temps comme fondement de toutes les autres sciences. Pour cette raison, elle n'est pas un *organon* des sciences, car un organon suppose l'indication de la manière de parvenir à une connaissance déterminée. Dans la mesure où elle n'implique aucune extension de la connaissance, mais sert à une appréciation de la connaissance, on dit qu'elle est un canon¹⁰⁷. L'organon se présente ainsi comme un instrument, alors que le canon a trait aux principes qui règlent un usage.

Au regard de ces éclaircissements, la question se pose alors de savoir comment comprendre le rôle de la critique à titre de canon, alors que la logique peut elle aussi être présentée comme un canon. Tout d'abord, on remarquera que la différence entre la critique comme canon, d'une part, et la logique comme canon, d'autre part, réside en ceci que la logique, au contraire de la critique, a affaire seulement à l'usage formel de l'entendement¹⁰⁸. Elle constitue ainsi un canon pour toutes les sciences. La critique, au contraire, s'occupe de nos connaissances *a priori* et à ce titre elle est un canon pour le système de la raison pure. Mais cette détermination de la critique recèle à son tour une

¹⁰⁶ *Ibid.*, «Théorie transcendantale de la méthode», p. 1359 (AK, III, p. 517). Pour une étude sur l'importance des notions de *canon* et d'*organon* dans la genèse de la philosophie critique, on pourra se rapporter à l'étude de Sonia Carboncini et de Reinhard Finster, «Das Begriffspaar Kanon-Organon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1982 (26), p. 25-59.

¹⁰⁷ Kant, *Logique*, «Introduction», trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, 1997 (seconde éd. revue et augmentée), p. 11 (AK, IX, p. 12-13).

¹⁰⁸ Dans ses cours de logique, Kant distingue le questionnement logique d'une connaissance métaphysique : « En logique, je ne demanderai pas : *que* connaît l'entendement et *combien* peut-il connaître, c'est-à-dire *jusqu'où* va sa connaissance? Car il s'agirait de sa propre connaissance au point de vue de son usage *matériel*, connaissance qui relève donc de la métaphysique. En logique, la question est uniquement : *comment l'entendement se connaîtra-t-il lui-même ?* » [*Ibid.*, p. 13 (AK, IX, p. 14)]. La question que Kant rattache ici à la métaphysique semble bien être la question posée par la critique.

ambiguïté qui tient justement à la détermination du système. En effet, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant remarque qu'un caractère systématique revient déjà à la philosophie critique, même si celle-ci n'est pas à envisager comme un système à titre de doctrine (*Lehre*)¹⁰⁹. L'idée de la critique comme système et distincte d'une doctrine implique une double conception de la critique, à la fois comme un canon qui permet de fournir une réponse à la question de savoir ce qu'il est possible de connaître et qui est illustré à plusieurs reprises par l'image du tribunal ¹¹⁰, et comme le sol où pourra s'ériger un système métaphysique¹¹¹. Ces deux images de la critique sont significatives d'une oscillation entre une conception de l'entreprise critique comme ayant son but en elle-même et une critique conçue comme un préalable à un système, pour l'édification duquel elle prépare le sol. Il est révélateur de l'intention sous-jacente aux projets de Reinhold et de Fichte que l'image retenue par eux pour caractériser la critique soit justement celle du sol faisant l'objet d'une enquête préalable. Cette étape préalable a pour but d'assurer la solidité des fondements d'un édifice qui est celui de la « science » ou du « système de la raison ».

Néanmoins, dans l'optique de Kant, cette science, pour laquelle la critique peut être envisagée comme un préalable, reste une « idée » à laquelle revient tout d'abord un rôle régulateur dans la connaissance. Plus précisément, le système s'oppose à un agrégat contingent de connaissances, car il est l'unité des connaissances sous une idée, d'après laquelle chaque connaissance se voit attribuer une place précise à l'intérieur de ce système. Cette idée, qui contient la forme d'un tout, précède les parties, dont l'organisation est déterminée *a priori*¹¹².

¹⁰⁹ Kant, CFJ, «Première introduction», p. 901 (AK, XX, p. 242), où Kant distingue entre un « système des sciences de la raison pure » et une « critique de tous les pouvoirs de l'esprit [...], dans la mesure où ils constituent entre eux un système dans l'esprit ».

¹¹⁰ Kant, CRP, « Préface de la première édition », p. 727 (AK, IV, p. 9). Cf. aussi *ibid.*, « Dialectique transcendantale », p. 1145 (AK, III, p. 345).

¹¹¹ Kant, CFJ, «Préface», p. 919 (AK, V, p. 168): « Car si un tel système [de la pure philosophie] doit une fois se réaliser sous le nom général de métaphysique [...], la critique doit d'abord avoir exploré en profondeur le sol de cet édifice jusqu'au niveau des premières assises de la faculté des principes indépendants de l'expérience, afin que ce sol ne s'effondre pas en quelque partie, ce qui impliquerait inévitablement l'écroulement de la totalité ». L'image de la préparation du sol pour illustrer la tâche critique se trouve déjà dans la première critique.

¹¹² Kant, CRP, «Logique transcendantale», p. 822-823 (AK, III, p. 83): « Or, ce caractère complet d'une science ne peut être admis avec assurance sur la supputation d'un agrégat établi simplement à coup d'essais ; elle n'est par suite possible qu'au moyen d'une *idée du tout* de la connaissance *a priori* de l'entendement et par la division ainsi déterminée des concepts qui la constituent, donc par leur *cohésion en un système* ».

Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 400 ; HKA, I, 4, p. 127 et *Système de l'idéalisme transcendantal*, p. 2 (SW, I, 3 p. 330 ; HKA, I, 9-1, p. 24), où le philosophe affirme que le système est un tout qui se porte en lui-même.

Le rôle régulateur des idées de la raison est pensé ainsi dans le cadre de l'organisation du divers des concepts, qui à leur tour relie le divers présent dans l'objet. Ce rôle des idées, s'il n'est pas constitutif de l'objet de la connaissance, est néanmoins fondamental, car il assure l'unité de la connaissance¹¹³. Cette perspective de Kant suppose une conception architectonique de la raison humaine, à savoir qu'elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible¹¹⁴.

La problématique propre à la *Critique de la faculté de juger* permettra à Kant d'insister sur ce point à travers la mise en évidence du rôle architectonique de l'idée de la totalité de la nature comme un système selon la règle des fins¹¹⁵. L'« idée » comme point vers lequel convergent les concepts de l'entendement est une « fin » (*Zweck*), à partir de laquelle les expériences particulières s'organisent de manière cohérente.

On sait que c'est justement l'attribution d'un usage purement régulateur à l'idée de système qui sera contesté à la fois par Fichte et par Schelling. C'est bien au prix d'une redéfinition du rôle de la raison dans la connaissance que les deux auteurs pourront faire leur le projet de l'accomplissement de la philosophie kantienne dans un système, pour lequel la critique n'est à envisager que comme une « préparation ». En redoublant la distinction entre critique et science par celle de la lettre (*Buchstabe*) et de l'esprit (*Geist*)¹¹⁶, Fichte et Schelling prétendent être les interprètes de l'intention de la

C'est au nom de cette définition du système que Schelling attribue à Kant l'élaboration d'un « édifice » (*Gebäude*) plutôt que d'un « système ». Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 399-400; HKA, I, 4, p. 126-127: « Aussi longtemps qu'il nous importera simplement d'élever un *édifice* philosophique (comme c'était manifestement le but de *Kant*), nous pourrions nous contenter d'un tel fondement, de même que, lorsque nous construisons une maison, il nous suffit qu'elle se tienne solidement sur la terre. Mais lorsqu'il est question d'un *système*, on demande sur quoi repose la terre, et sur quoi repose à son tour ce sur quoi repose la terre, et ainsi à l'infini. Ne peut s'appeler *système* qu'un tout qui *se supporte lui-même* et qui, fermé en lui-même, ne présuppose hors de soi aucun fondement de son mouvement et de sa cohérence » (traduction collective de P. Cerutti, J.-C. Lemaître, T. Pedro et Ch. Theret).

Nous remarquerons que, dans l'*Opus postumum*, Kant considérera justement le système schellingien de 1800 comme étant un « système de l'idéalisme transcendantal ». Cf. G. Zöllner, « "Die Seele des Systems" : Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie », in Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg (hrsg.) *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, p. 70.

¹¹³ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1247-1248 (AK, III, p. 427-428).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 1125 (AK, III, p. 329). Pour une caractérisation de l'architectonique kantienne, voir la première partie de l'ouvrage de Frank Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990. Pour la conception de l'architectonique dans son rapport avec le projet kantien d'un système de la raison pure, on pourra se rapporter aux contributions de *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, (hrsg.) Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001.

¹¹⁵ Kant, CFJ, « Analytique du jugement téléologique », p. 1171 (AK, V, p. 378-379).

¹¹⁶ Cf. *Du Moi*, p. 49 (SW, I, 1, p. 153 ; HKA, I, 2, p. 71) et *Aperçu*, SW, I, 1, p. 346-347 ; HKA, I, 4, p. 69.

Fichte a consacré plusieurs cours en 1794-95 à la question de l'esprit et de la lettre en philosophie et il avoue, dans l'avant-propos des *Principes de la Doctrine de la Science* (*Grundlage der gesamten*

philosophie critique. Cette distinction doit pouvoir légitimer la compréhension d'une philosophie nouvelle comme un « criticisme achevé ». Dans ce cadre, Fichte considère, dans sa *Recension de l'Enésidème*, que Kant a apporté tous les matériaux possibles à un système qu'il ne voulait pas édifier lui-même¹¹⁷ et précise que le projet de Kant était seulement celui de préparer la science¹¹⁸. Schelling, pour sa part, attire aussi l'attention sur l'insuffisance de la philosophie kantienne dès l'essai *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie*¹¹⁹.

Kant lui-même s'est défendu publiquement contre l'interprétation de la critique comme propédeutique que Fichte lui prête. C'est dans une sorte de lettre ouverte au public publiée le 28 août 1799, que Kant reproche à la doctrine de la science d'être une *pure* logique, et conteste l'idée d'après laquelle il aurait produit une propédeutique à la philosophie transcendantale et non pas le système lui-même¹²⁰. Nous ne nous attarderons pas sur la justesse de l'interprétation fichtéenne et schellingienne de la critique comme propédeutique, mais nous retiendrons que le motif du système hérite des rapports complexes entre critique de la raison et science, ce qui joue un rôle fondamental dans la détermination du projet fichtéen aussi bien que schellingien.

Wissenschaftslehre), avoir cherché à éviter toute terminologie rigide afin de rendre plus difficile une lecture suivant la lettre du texte et favoriser une lecture d'après l'esprit. Cf. *Fondements de la Doctrine de la Science* (désormais cité *Grundlage*), in *Œuvres choisies de philosophie première* (désormais cité OCPP), trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990, p. 14 (SW, I, p. 87). Pour la distinction entre esprit et lettre à propos de l'interprétation de la philosophie de Kant cf. Fichte, *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* (désormais = *Seconde Introduction*), in OCPP, p. 284 (SW, I, p. 480). Cette distinction jouera encore un rôle important dans un texte de Fichte de 1795 intitulé *Sur la lettre et l'esprit en philosophie* (*Über den Geist und Buchstabe in der Philosophie*) qu'il rédigera en réaction à des critiques que F. Schiller lui adresse dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'humanité*. Dans ses *Lettres*, Schiller oppose l'esprit du criticisme et la philosophie fichtéenne, fidèle à la lettre du kantisme. En guise de réponse, Fichte envoie son texte à Schiller dans la perspective d'une publication dans la revue de ce dernier, *Les Heures*, mais la publication lui a été refusée. Il ne sera publié que cinq ans après dans le journal philosophie de Niethammer (cahiers 7 et 8 datés de 1798). Cf. *Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie*, in *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry, Paris, Vrin, 1999, p. 79-112 (SW, VIII, p. 270-300).

Nous remarquerons que la distinction entre esprit et lettre est évoquée dans le cadre de la philosophie pratique par Kant lui-même qui, en distinguant la légalité et la moralité des actions, fait une référence implicite à l'*Épître aux Romains*, 7, 6 de Saint Paul, où l'apôtre distingue la lettre et l'esprit de la loi. Cf. Kant, CRPratique, p. 695 (AK, V, p. 72).

¹¹⁷ Fichte, «La recension de l'Enésidème» (désormais = *Recension de l'Enésidème*), trad. P.-P. Druet, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973 (n°3), p. 375 (SW, I, p. 13-14).

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 380 (SW, I, p. 19). Cf. encore Fichte, *Seconde Introduction*, p. 283 (SW, I, p. 478), où Fichte revient sur le rapport de la *Doctrine de la Science* à la philosophie kantienne et affirme être convaincu « que Kant a eu l'idée d'un tel système [de la *Doctrine de la Science*] ; tout ce qu'il expose effectivement n'est que fragments ou résultats de ce système, ses thèses ne prennent une signification et ne s'harmonisent que par la présupposition de ce système ».

¹¹⁹ *Sur la forme*, p. 15 (SW, I, 1, p. 87 ; HKA, I, 1, p. 265).

Cette distinction entre critique d'une part, et science ou système d'autre part, marque de manière indélébile la compréhension que Fichte et Schelling ont du rapport entre la critique kantienne et leur propre philosophie, car c'est comme un « criticisme achevé » qu'ils caractérisent tout d'abord leur propre réflexion. On comprend ainsi que faire de la philosophie une science signifie pour Fichte et pour Schelling non pas tout simplement élaborer un système de la philosophie, mais plutôt élaborer un système de la philosophie qui *fonde* la vérité du criticisme. Afin de préciser le sens d'un tel projet, il s'avère nécessaire de tenir compte de la discussion qui se noue autour de la philosophie kantienne en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle et plus particulièrement du débat sur la possibilité d'un système de la raison pure ou de la philosophie comme science.

2) Science et système dans le contexte philosophique après Kant

2.1. Le projet d'une philosophie systématique

Dans son premier écrit philosophique publié en 1794 portant le titre de *Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général (Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt)*, Schelling caractérise sa propre réflexion comme relevant d'une « science de la science en général » (*Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt*)¹²¹ ou encore d'une « science originaire » (*Urwissenschaft*)¹²².

La « science de la science », dont le rapport à la philosophie reste problématique dans ce texte, s'occupe de la question de savoir comment la philosophie en tant que science est possible ou, plus précisément, comment la *forme* de la philosophie est possible. Il n'est pas aisé de déterminer le sens précis de cette question, mais nous

¹²⁰ Ce texte a été publié dans la feuille d'annonces de l'*Allgemeine Literaturzeitung*. Une traduction française se trouve disponible dans le tome III des *Œuvres Philosophiques* : Kant, «Déclaration à l'égard de la Doctrine de la Science de Fichte», in OP, tome III, p. 1211-1212 (AK, XIII, 3, p. 396-397).

¹²¹ *Sur la forme*, p. 42 (SW, I, 1, p. 111 ; HKA, I, 1, p. 299). Dans la postface de l'écrit, Schelling évoque aussi l'idée d'une « science de toute science » (*Wissenschaft aller Wissenschaft*).

¹²² *Ibid.*, p. 20-21 (SW, I, 1, p. 92 ; HKA, I, 1, p. 271-272) : «Il faut donc qu'il y ait ou bien une science sublime située encore par-delà la philosophie et toutes les autres sciences ayant existé jusque-là, ou bien la philosophie doit elle-même contenir les conditions dernières de toute autre science. Par conséquent, cette science-là ne pourrait être que la science des conditions dernières de la philosophie elle-même. Pour autant qu'il nous est possible d'en juger, nous nous trouvons ici devant la question de savoir comment la philosophie en général serait possible à l'intérieur du domaine de cette science que l'on pourrait alors appeler soit propédeutique de la philosophie, philosophie élémentaire (*philosophia prima*), ou mieux encore, puisqu'elle devrait conditionner en même temps toutes les autres sciences, théorie (science) de

pouvons d'ores et déjà remarquer qu'elle présuppose une connexion entre la « science » et une certaine forme qui, comme il s'avèrera par la suite, est la forme systématique. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Le projet d'une philosophie systématique aura marqué l'idée de la philosophie dans la philosophie classique allemande à tel point que Heidegger a pu affirmer, dans son cours dédié à Schelling, que le système devient le principal mot d'ordre et l'exigence la plus intime de l'idéalisme allemand¹²³. En effet, le projet d'élaboration d'une philosophie comme science présuppose chez nos deux auteurs l'accomplissement du savoir philosophique dans un système. Avec cette conception, les deux philosophes s'inscrivent dans le sillage de Kant, pour qui un savoir ne peut devenir scientifique qu'à la double condition d'être un système, à savoir un tout ordonné par principes¹²⁴, et de posséder une certitude apodictique¹²⁵.

Afin d'élucider l'horizon de problèmes dans lequel s'inscrit la thématique de la philosophie comme science chez Schelling, il importe non seulement de tenir compte de la conception kantienne du système, mais encore de retracer les infléchissements que celle-ci subit dans la réception de la philosophie kantienne à la fin du XVIII^e siècle en Allemagne. En effet, nous savons que l'expression de « science de la science » ne constitue pas une innovation schellingienne, car elle peut déjà se lire dans un texte de Fichte qui a fortement inspiré la rédaction de l'écrit schellingien¹²⁶. Il s'agit bien sûr de

toute science, science originaire, ou science κατ'εξοχήν». Nous remarquons que l'expression de « philosophie élémentaire » (*Elementarphilosophie*) ne se trouve que dans l'édition de l'HKA.

¹²³ Martin Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. Jean-François Courtine, Éditions Gallimard, Paris, 1977, p. 69 (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971, p. 42).

¹²⁴ Kant, *Premiers principes métaphysiques*, p. 364 (AK, IV, p. 467) : « Une théorie (*Lehre*) s'appelle science (*Wissenschaft*), dès lors qu'elle doit former un système, c'est-à-dire un tout de connaissance ordonné par des principes ».

¹²⁵ *Ibid.*, p. 364 (AK, IV, p. 468) : « On appellera science *proprement dite* uniquement celle dont la certitude (*Gewißheit*) est apodictique. Une connaissance qui peut contenir une certitude simplement empirique n'est un *savoir* (*Wissen*) qu'en un sens impropre. Un tout de connaissance, lorsqu'il est systématique, peut déjà s'appeler science, et si de plus la liaison de la connaissance dans ce système est un enchaînement de fondements et de conséquences, on peut alors parler d'une science rationnelle ».

¹²⁶ La question de savoir ce que Schelling connaissait exactement de Fichte lors de la rédaction de l'écrit *Sur la forme* ne fait pas l'unanimité. Néanmoins, on s'accorde sur le fait que Schelling avait pris connaissance de la *Recension de l'Énésidème* et de *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie*. Mais la question de savoir si l'on est en droit d'attribuer à Schelling la connaissance des feuilles de cours de la *Grundlage* distribuées par Fichte aux élèves et amis fait l'objet d'un débat. D'après Xavier Tilliette dans son étude *Schelling. Une philosophie en devenir*, tome I, Paris, Vrin, 1970, p. 60, Schelling a dû avoir connaissance des feuilles de cours. Il partage ainsi l'avis du fils de Schelling, d'après lequel Schelling aurait utilisé les premières feuilles de la *Grundlage* pour la rédaction de l'écrit (cité par W. G. Jacobs, «Editorischer Bericht» in HKA I, 1, p. 251). Selon Jean-François Marquet, *Liberté et Existence*, p. 42, c'est entre la rédaction de l'écrit *Sur la forme* et celle du texte *Du Moi* que Schelling a pris connaissance des premiers feuillets de la *Grundlage*. W. G. Jacobs, de son côté,

l'écrit datant de la même année, intitulé *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie (Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie)*¹²⁷. Ce texte paraît le 11 mai 1794 et il ne fait guère de doute, comme D. Henrich l'a parfaitement montré, que Schelling avait lu cet écrit lors de la rédaction de *Sur la possibilité d'une forme* qui se situe selon toute vraisemblance pendant l'été de 1794¹²⁸.

A l'ouverture de la première section de *Sur le concept*, Fichte considère que la conception d'après laquelle la philosophie possède une forme systématique est acceptée unanimement et ne constitue pas un objet de désaccord. Si désaccord il y a, il se situe plutôt, à ses yeux, dans la détermination du concept de science, qui a pu être reconduit à l'idée d'un système :

Une science a une forme systématique ; toutes les propositions en elle se rattachent à un principe unique et se réunissent en lui pour constituer un tout – de cela aussi on convient universellement. Mais le concept de la science est-il ainsi épuisé ?¹²⁹

Ce que Fichte entend souligner ici, c'est que, malgré le fait que le système soit une condition fondamentale de la scientificité du savoir, il n'est pas possible d'épuiser le caractère scientifique d'un savoir par sa pure correction formelle. Au regard de cette insuffisance dans la détermination de la « science », Fichte s'efforce ainsi de fournir une détermination complète de ce que « science » signifie, et cela à partir d'une prise en compte et de sa forme et de son contenu, dont le rapport constitue un des objets de l'écrit. Plus profondément, c'est la conception d'une proposition fondamentale

soutient qu'il est peu probable que Schelling ait eu connaissance de ce texte lors de la rédaction de l'écrit. Il cite à ce propos une lettre de Schelling à Hegel datée du 6 janvier 1795, où le premier affirme qu'il vient de recevoir le début de la *Grundlage* (Cf. W. G. Jacobs «Editorischer Bericht», in HKA, I, 1, p. 251-252). De même, Reinhard Lauth considère que Schelling a pris connaissance de ces feuilles seulement pour la rédaction de *Du Moi*. Cf. Reinhard Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1975, p. 16.

¹²⁷ Fichte, *Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie* (désormais = *Sur le concept*), in *Essais philosophiques choisis (1794-1795)*, trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1999, p. 35 (SW, I, 1, p. 43): « La question posée est par conséquent celle-ci: comment le contenu et la forme d'une science en général sont-ils possibles, c'est-à-dire comment la science est-elle même possible? Ce à partir de quoi cette question pourrait trouver une réponse, serait lui-même une science, et même la science de la science en général ».

¹²⁸ Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena (1790-1794)*, tome II, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2004, p. 1573.

¹²⁹ Fichte, *Sur le Concept*, p. 29 (SW, I, p. 38)

(*Grundsatz*)¹³⁰ du système que se joue. Or, l'idée d'une proposition fondamentale du système est indissociable de la certitude des propositions qui constituent ce système. Quel rapport se joue précisément entre la proposition fondamentale et la certitude de la science ? Afin de répondre à cette question, il faut revenir à la philosophie reinholdienne.

Il ne fait guère de doute que l'idée de la fondation du système par une proposition fondamentale constitue un des apports principaux de la pensée de Reinhold¹³¹ à la genèse des philosophies de Fichte et de Schelling. Fichte lui-même reconnaît dans sa *Recension de l'Énésidème* que, « après Kant, Reinhold s'acquit le mérite immortel d'attirer l'attention de la raison philosophante sur le fait que la philosophie tout entière devait être ramenée à un principe unique »¹³².

A propos de Reinhold, Ernst Cassirer n'hésite pas à affirmer, dans *Les systèmes postkantians*, que c'est l'idée reinholdienne de la « philosophie élémentaire » (*Elementarphilosophie*) qui marque la manière dont Kant est lu dans cette fin du XVIII^e siècle¹³³. D. Henrich signale pour sa part que Schelling connaissait bien la philosophie de Reinhold, et cela avant même qu'il ait pris contact avec la philosophie fichtéenne¹³⁴.

Une brève considération de la philosophie reinholdienne et de l'une des critiques adressées par le sceptique Gottlob Ernst Schulze nous permettra de mettre en lumière dans quelle mesure la question de la possibilité du système se transmue dans celle de la possibilité d'un conditionnement réciproque de la forme et du contenu de la proposition fondamentale et comment, à ce titre, elle fait sienne la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles.

¹³⁰ Même si le terme allemand de *Grundsatz* correspond, d'une certaine manière, à ce qu'exprime le terme français de « principe », nous préférons la formule de « proposition fondamentale » pour bien marquer la différence avec le *Prinzip* allemand. La traduction citée de J.-F. Courtine des premiers écrits de Schelling propose aussi la traduction du terme par « proposition de fond ».

¹³¹ C'est dans l'essai intitulé « Sur le besoin, la possibilité et les propriétés d'une première proposition fondamentale valable universellement en philosophie » (« Ueber das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie ») des *Contributions* que Reinhold s'explique sur la nécessité d'une proposition fondamentale pour la philosophie, qu'il définit de la manière suivante : « Une proposition fondamentale (*Grundsatz*) est toute proposition (*Satz*) à travers laquelle d'autres propositions sont déterminées, [...]. La proposition fondamentale détermine seulement la forme, mais pas la matière d'autres propositions, non pas le sujet et le prédicat des autres jugements, mais seulement leur *liaison* » (Reinhold, *Beyträge*, p. 115).

¹³² Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 380 (SW, I, p. 20).

¹³³ E. Cassirer, *Les systèmes post-kantians*, 1983, p. 51 (*Die nachkantische Systeme*, p.56-57).

¹³⁴ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, tome II, p. 1674. Dans la lettre du 4 février 1795 adressée à Hegel in *BuD*, p. 63-64, Schelling reconnaît que la philosophie de Reinhold présente une étape nécessaire dans l'élaboration de la science.

2.2. La philosophie de K. L. Reinhold : le projet d'une fondation du savoir

Il est vrai que la figure de Reinhold marque le débat autour de la philosophie kantienne, et cela dès la publication en 1786 des *Lettres sur la philosophie kantienne* (*Briefe über die Kantische Philosophie*) dans le *Teutscher Merkur*, où l'auteur expose les conséquences de la philosophie kantienne pour la religion et la morale.

Mais c'est surtout avec l'élaboration de sa propre position et de l'idée d'une « philosophie élémentaire » que Reinhold va avoir une influence décisive dans la genèse des philosophies de Fichte et de Schelling. Dans un des essais des *Contributions à la rectification des erreurs commises jusqu'ici par les philosophes* (*Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen*) de 1790, intitulé « De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse » (« *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft* »), Reinhold fournit des éclaircissements à propos de l'idée de la « philosophie élémentaire » dans une tentative de dissipation des malentendus concernant sa propre philosophie :

J'explique donc une nouvelle fois que j'entends par philosophie élémentaire l'unique système possible des principes sur lesquels la philosophie, tant théorique que pratique, tant formelle que matérielle, doit être bâtie. Qu'une science de ce genre n'ait jamais été donnée à ce jour, c'est un fait¹³⁵.

Pour la réception de Reinhold par le jeune Schelling cf. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, op. cit., p. 56-59.

¹³⁵ Reinhold, *De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse* (désormais cité *De la possibilité de la philosophie*), in Reinhold, *Philosophie élémentaire*, trad. F.X. Chenet, Paris, Vrin, p. 124 (Reinhold, *Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Wolfgang H. Schrader (hrsg.), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978, p. 344). Cf. aussi Reinhold, *Du fondement du savoir philosophique* (désormais cité *Du fondement*) in *Philosophie élémentaire*, trad. F.X. Chenet, Vrin, Paris, p. 218. (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*, hrsg. v. Wolfgang H. Schrader, Hamburg, Felix Meiner, 1978, p. 63), où Reinhold se réfère à la *Critique de la raison pure* comme propédeutique à une métaphysique future. Cf. encore *ibid.*, p. 222 (*Ibid.*, p. 71-72): « A cette science que j'appelle philosophie générale des éléments, en tant qu'elle sert de fondement commun à toute la philosophie théorique et pratique, la Critique de la raison a certes fourni des matériaux, mais elle n'en a pas même énoncé l'idée, encore moins le fondement réel ; et si cette science doit jamais se constituer, il faut que la raison philosophique aille encore plus loin dans la voie analytique qu'elle n'a été dans la Critique de la raison et ce pas est le dernier qu'elle puisse faire analytiquement vers des principes plus élevés. Pour l'idée d'une « philosophie élémentaire » chez Reinhold, on pourra se rapporter à l'article de Günter Baum, «K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus» in *Kant-Studien*, 1975, p. 213-220.

Le paragraphe ci-dessus peut être lu comme une explication avec les philosophes dits *kantiens*, troublés par le ralliement de Reinhold à la philosophie kantienne et par son projet d'élaboration d'une nouvelle philosophie. Dans ce contexte, d'une part, Reinhold s'attache à souligner la nouveauté de la philosophie élémentaire comme « système des principes », mais il s'installe, d'autre part, dans le vocabulaire de la *Critique de la raison pure*. Dans le but de préciser sa propre position par rapport à la philosophie kantienne, Reinhold reprend la distinction entre propédeutique et système de la philosophie présente dans la *Critique de la raison pure*. Certes, Reinhold demeure convaincu de la vérité du criticisme, mais cela ne l'empêche pas d'affirmer la nécessité d'une fondation de la philosophie kantienne par des principes qui doivent rendre compte des notions mobilisées par Kant et que ce dernier a partout présupposées dans la *Critique* sans jamais les expliciter¹³⁶.

En effet, Reinhold souligne, à la fois dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation* (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*) de 1789 et dans le *Fondement du savoir philosophique* (*Über das Fundament des philosophischen Wissens*) de 1791, que la philosophie kantienne est une propédeutique, c'est-à-dire une philosophie qui prépare à la science à venir. Dans l'optique qui est celle de Reinhold, si l'on a pu élever des objections contre certaines thèses avancées par la *Critique de la raison pure*, cela ne tient pas à un défaut de vérité de la *Critique*, mais trouve son explication dans les obscurités et dans les présupposés non explicités de l'entreprise critique. Or, c'est justement à cette obscurité que la philosophie élémentaire de Reinhold entend remédier. Cela signifie que la philosophie élémentaire complète la critique kantienne par la reconnaissance de ses prémisses et par l'explication de la représentation à partir d'un premier principe qui doit être une proposition universellement valable. Autrement dit, il s'agit de fournir un fondement à la critique, fondement qui doit être certain et universel¹³⁷. Cela implique que le projet de Reinhold a pour corollaire une réorientation du problème critique vers l'idée d'une fondation.

Ce déplacement de l'accent de la question critique se fait explicitement quand Reinhold considère, dans son *Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation*, que les objections élevées à l'encontre de la philosophie kantienne, ainsi

¹³⁶ Reinhold, *Du fondement*, p. 193 (*Über das Fundament*, p. 3).

¹³⁷ Reinhold, *De la possibilité de la philosophie*, p. 129 (*Über die Möglichkeit der Philosophie*, p. 355).

que la question de savoir comment les jugements synthétiques *a priori* sont possibles, ne peut trouver de réponse définitive que par le biais d'une démarche fondatrice. Afin d'accomplir cette tâche, Reinhold entend procéder par une considération du pouvoir de représentation (*Vorstellungsvermögen*), dans une tentative de fonder les divers types de représentation (sensation, pensée, idée)¹³⁸ dont le concept est tiré de la conscience¹³⁹. Plus précisément, les trois moments de la conscience se ramènent aux yeux de Reinhold au représenté, au représentant et à la représentation¹⁴⁰. Si en 1789 le principe de la conscience n'acquiert pas encore explicitement le statut de principe de la philosophie, cela sera le cas dès 1790. Reinhold justifie cela, dans le *Fondement du savoir philosophique*, par le fait que le principe de la conscience exprime un fait évident par lui-même. Le principe de la conscience, nous dit Reinhold, est déterminé par lui-même, dans la mesure où il ne peut être analysé davantage et que les concepts qu'il établit ne sont possibles que par lui¹⁴¹.

Nous ne nous attarderons pas sur la conception du principe de la conscience comme principe de la philosophie chez Reinhold, mais ce que nous souhaitons souligner ici, c'est que la légitimité d'une telle fondation du savoir par le principe de la conscience sera justement au cœur de plusieurs objections dirigées contre la philosophie élémentaire.

2.3. La critique de G. E. Schulze : la certitude du savoir philosophique

¹³⁸ Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation), Livre II, §12, p. 216-220.

¹³⁹ Sans vouloir nous attarder sur le problème du rapport de la représentation à la conscience, nous remarquerons ici que Reinhold prétend tirer le concept de représentation de la conscience par une réflexion sur le fait de la conscience, c'est-à-dire que c'est « en nous reportant à ce qui se passe dans la conscience, que nous savons que la représentation est distinguée par le sujet dans la conscience de l'objet et du sujet et rapportée aux deux ». (Du Fondement, p. 224-224 ; Über das Fundament, p. 78). L'auteur précise à partir de là que le rapport de la représentation à la conscience est double, distinguant entre deux concepts de représentation : «Le concept de *représentation*, en tant qu'il n'est pas simplement au fondement du principe de conscience comme un *concept simple*, mais qu'il est déterminé aussi *par* ce qu'exprime ce principe, à savoir par le *fait de conscience*, est, lorsqu'il est exprimé avec des mots, la *définition de la représentation* et il est le *concept scientifique* de ce dont la théorie de la faculté de représentation doit épuiser le contenu. Le concept originaire, inexplicable, simple, au fondement de la conscience même, de représentation *précède* la conscience. Le concept dérivé, composé, explicable [de représentation] *résulte* de la conscience et il est déterminé par le fait qui la constitue, à savoir la *différence* de la représentation en soi inexplicable entre l'objet et le sujet et son *rapport* à l'objet et au sujet et le *principe* exprimant ces faits» (*Ibid.*, p. 225 ; *ibid.*, p. 79)

¹⁴⁰ *Ibid.*, in *Philosophie élémentaire*, Livre II, §VII, p. 46 (*Versuch*, p. 200) « La conscience force à admettre unanimement qu'appartient à toute représentation un sujet représentant et un objet représenté, qui doivent être, tous deux, *distingués* de la représentation à laquelle ils appartiennent ».

¹⁴¹ Reinhold, *Du fondement*, p. 227 (*Über das Fundament*, p. 82).

L'une des figures principales de la critique à l'égard de la philosophie reinholdienne est G. E. Schulze, qui s'interroge sur la possibilité de faire du principe de la conscience le principe d'un système philosophique, comme Reinhold le prétend. De même, le principe de la conscience fera l'objet de critiques de la part de Salomon Maïmon¹⁴². Néanmoins, nous nous concentrerons ici sur la figure de Schulze, car c'est en répondant à celui-ci dans la recension de son ouvrage *Énésidème ou Sur les fondements de la philosophie élémentaire enseignée par le professeur Reinhold à Iéna* (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*)¹⁴³, que Fichte se donne pour tâche de combler à son tour les insuffisances tant de la philosophie kantienne que de la philosophie reinholdienne. Dans l'optique qui est celle de Fichte, les critiques de Schulze « rendent nécessaire une nouvelle fondation (*neue Begründung*) de cette proposition [de la conscience de soi] »¹⁴⁴. Schelling, pour sa part, suit la perspective fichtéenne dans ses premiers écrits en s'efforçant de fonder la philosophie reinholdienne par l'établissement des trois propositions fondamentales de la philosophie¹⁴⁵. La question se pose alors de savoir pourquoi la philosophie de Reinhold nécessite une nouvelle fondation, alors qu'elle prétend, par la fondation de la philosophie kantienne, pouvoir répondre aux objections qui ont pu être formulées à l'encontre de celle-ci.

Nous remarquerons que les objections de Schulze visent à mettre en cause la certitude du savoir philosophique à laquelle Reinhold prétend parvenir à travers l'approfondissement de l'entreprise kantienne par une philosophie qui élève le principe de la conscience au rang de principe du savoir¹⁴⁶. Dans le texte évoqué ci-dessus,

¹⁴² Ces critiques sont parues dans un journal de psychologie empirique intitulé *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. Pour une analyse de cette critique cf. R.-P. Horstmann, "Maimon's Criticism of Reinhold's *Satz des Bewusstseins*" in L. W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, D. Reidel, 1972, p. 350–358.

Schelling affirme dans l'écrit *Du Moi*, à propos des critiques de Maïmon à Reinhold, que nul philosophe n'a réussi à percer à jour la proposition de la conscience et son manque de réalité comme Salomon Maïmon. Cf. *Du Moi*, p. 113 (SW, I, 1, p. 209; HKA, I, 2, p. 137).

¹⁴³ Le titre complet est *Sur les fondements de la philosophie élémentaire enseignée par le professeur Reinhold à Iéna. Avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison pure* (*Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*).

¹⁴⁴ Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 372 (SW, I, p. 10).

¹⁴⁵ *Sur la forme*, p. 29, note (SW, I, 1, 100 ; HKA, I, 1, p. 284).

¹⁴⁶ Comme nous le verrons plus loin avec plus de détail, le problème posé par une telle tâche ainsi que le problème de la possibilité d'un contenu de la philosophie abordé par Reinhold dans sa philosophie élémentaire n'est, pour Schelling, ni plus ni moins que le problème de la « possibilité d'une philosophie

Énésidème ou Sur les fondements de la philosophie élémentaire, paru en 1792 sans nom d'auteur, Schulze formule, par l'intermédiaire du personnage nommé Énésidème d'après Énésidème de Cnossos, l'objection consistant à se demander comment le principe établi par Reinhold est possible. Dans ce contexte, Schulze remarque la nécessité de répondre à une question préalable si l'on veut établir un système philosophique :

Le dessein de fonder un système philosophique sur la connaissance de l'origine des représentations *a priori* et *a posteriori* devrait, conformément à la nature de la chose, être précédé d'une réponse fiable à la question suivante : *une connaissance de l'origine de nos représentations a priori et a posteriori est-elle toujours possible, et ne dépasse-t-elle pas au contraire toutes les capacités de l'esprit ?* – car ce n'est qu'en répondant à cette question qu'on peut montrer qu'un tel dessein est conforme à la raison, qu'il est accessible, et donc qu'on peut conférer fermeté et certitude à un système édifié sur l'étude des origines des représentations¹⁴⁷.

Les objections de Schulze dans la citation ci-dessus s'attachent précisément à contester la légitimité de la fondation du système. Laissant de côté la question de savoir dans quelle mesure l'idée de la « philosophie élémentaire » de Reinhold se trouve atteinte par l'objection de Schulze, nous remarquerons que la question posée par l'*Énésidème* touche ici à la possibilité et à la limite de nos connaissances, réactualisant ainsi la question critique kantienne. Schulze insiste alors sur la nécessité d'une enquête préalable portant sur sa possibilité de nos connaissances dans l'édification d'un système. Mais, d'après Schulze-Énésidème, non seulement l'enquête préalable sur la possibilité de la connaissance *a priori* n'a pas été menée, mais encore il est contestable

scientifique » (*die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie*). Cf. *Ibid.*, p. 16 (SW, I, 1, p. 88 ; HKA, I, 1, p. 266).

¹⁴⁷ G. E. Schulze, *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la Critique de la raison*, trad. Hélène Slaouti, Paris, Vrin, 2007, p. 81 (G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Hamburg, Felix Meiner, 1996, p. 49-50: « Freilich sollte der Absicht, ein System der Philosophie auf die Erkenntnis des Ursprungs der Vorstellungen *a priori* und *a posteriori* zu gründen, der Natur der Sache nach eine zuverlässige Beantwortung der Frage vorausgeschickt werden: *Ob eine Erkenntnis des Ursprungs unserer Vorstellungen a priori und a posteriori überall möglich sei, und nicht vielmehr alle Fähigkeiten unsers Gemüths übersteige?* – Denn nur die Beantwortung dieser Frage kann erst die Vernunftmäßigkeit und Erreichbarkeit jener Absicht dartun, und einem auf Untersuchungen des Ursprungs der Vorstellungen erbauten Systeme der Philosophie Festigkeit und Gewißheit geben ».

que le principe de la conscience soit autosuffisant comme le prétend Reinhold. Plus précisément, Schulze considère que le principe de la conscience présuppose le principe logique de la contradiction et que, de surcroît, la signification des termes convoqués par le principe de la conscience, à savoir sujet, objet et représentation, ne se trouve pas spécifiée.

Fichte prend au sérieux les objections de Schulze dans sa *Recension de l'Énésidème*, ce qui lui permettra de mettre en évidence la nécessité de remonter à un principe plus fondamental que celui qui fonde le système selon Reinhold¹⁴⁸. Dans ce texte, Fichte passe en revue les objections que Schulze adresse à la philosophie reinholdienne, et accorde à celui-ci le bien-fondé de la mise en évidence de la proposition de la conscience comme pur fait. Dès lors, la philosophie de Reinhold est condamnée à être comprise sous le même mode que la *Critique*, c'est-à-dire comme une philosophie qui demande à être fondée. Malgré cela, Fichte n'hésitera pas à avouer dans une lettre adressée à Reinhold vers la fin du mois de mars de 1795 combien la philosophie de ce dernier possède un rôle absolument crucial dans la genèse de sa propre réflexion :

Vous avez, comme Kant, apporté à l'humanité quelque chose qui restera en elle éternellement. Lui, que l'on doit partir de l'étude du sujet ; vous, que cette étude doit être menée à partir d'une unique proposition fondamentale¹⁴⁹.

Aux yeux de Fichte l'apport de la philosophie reinholdienne se situe donc dans la mise en évidence de la nécessité d'un principe du système pour l'élaboration de la philosophie comme science certaine. Cette perspective propre à Fichte correspond bien à une vérité historique du « postkantisme », car force est de reconnaître que l'un des traits caractéristiques de la contribution de la philosophie de Reinhold réside dans la réorientation du débat autour de la philosophie kantienne vers la question de l'établissement d'un premier principe de la philosophie. La question fondamentale à

¹⁴⁸ Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 372 (SW, I, p. 10). Cf. encore Fichte, *Sur le Concept*, p. 19 (SW, I, p. 29): « L'auteur de cet essai fut, par la lecture de nouveaux sceptiques, particulièrement de l'*Énésidème* et des excellents écrits de Maimon, pleinement convaincu de ce qui pour lui avait déjà auparavant été extrêmement vraisemblable : que la philosophie, même à travers les plus récents efforts des hommes les plus pénétrants, n'a pas encore été élevée au rang d'une science évidente (*einer evidenten Wissenschaft*) ».

¹⁴⁹ Lettre de Fichte à Reinhold datée de la fin du mois de mars/avril de 1795 in GA, III, 2, p. 282 : « Sie haben, so wie Kant, etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von der Untersuchung des Subjekts ausgehn, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatz geföhrt werden müße ».

laquelle toute philosophie doit alors pouvoir répondre, si elle veut être un système, est celle de la possibilité d'un principe certain. Nous nous trouvons, avec cette question, dans le cadre de problèmes qui marquent l'écrit *Sur le concept* ainsi que le texte schellingien *Sur la possibilité d'une forme*. Dans l'optique de ces deux textes, le point de départ est bien celui de la nécessité de faire de la philosophie une science, dont la condition est celle d'une proposition fondamentale autofondée à même d'être principe du système. Ce principe autofondé doit permettre la fondation de la forme systématique de la science, mais il doit en outre pouvoir garantir la certitude du contenu des propositions du système. La proposition fondamentale doit être *certaine* et constituer le fondement de sa forme même de proposition sous peine de retomber sous les critiques du scepticisme de Schulze.

3) La forme de la philosophie

3.1. La possibilité de la forme de la philosophie

La problématique qui ouvre le premier écrit philosophique de Schelling, le *Sur la possibilité d'une forme*, et qui porte sur la possibilité de la philosophie, s'inscrit dans l'arrière-plan que nous venons de dégager, à savoir celui d'un débat autour de la certitude du savoir philosophique en général et de celle des propositions de la critique kantienne en particulier. Nous sommes portée à croire qu'il s'agit là d'un problème fondamental pour Schelling qui n'est pas seulement suscité par la lecture de Fichte, mais qui le préoccupe avant la lecture de la *Recension à l'Énésidème*. Dans l'ouverture de l'écrit *Sur la forme*, achevé vraisemblablement au mois de septembre de 1794¹⁵⁰, Schelling non seulement se rapporte à Fichte, mais encore évoque tout d'abord la *Critique de la raison pure*, pour faire ensuite référence à Schulze-Enésidème, Reinhold ainsi qu'à Salomon Maïmon.

Schelling affirme ainsi au début du texte que la question de la possibilité de la philosophie en général est pour lui un objet familier¹⁵¹. Néanmoins, ce qui peut nous autoriser à voir dans la question de la possibilité de la philosophie une préoccupation qui occupe Schelling avant même la rencontre avec la pensée fichtéenne, c'est le fait

¹⁵⁰ Cf. Wilhelm G. Jacobs, « Editorischer Bericht », in HKA, p. 250-252.

¹⁵¹ *Sur la forme* p. 16 (SW, I, 1, p. 88 ; HKA, I, 1 p. 266-267).

que l'un des écrits (les *Specimina*, sorte d'exercices qui accompagnent la dissertation de *Magister*) que Schelling a rédigé en septembre de 1792 portait le titre *De la possibilité d'une philosophie sans épithète, avec quelques remarques sur la philosophie élémentaire de Reinhold* (*Über die Möglichkeit einer Philosophie ohne Beinamen, nebst einigen Bemerkungen über die Reinholdische Elementarphilosophie*)¹⁵². Cet écrit est malheureusement disparu, mais le titre, comme le remarque Dieter Henrich, laisse soupçonner qu'il s'agissait dans ce texte pour Schelling d'affirmer l'intention et les thèses fondamentales de la philosophie reinholdienne contre des critiques qui ont pu lui être adressées¹⁵³. Néanmoins, à la différence de ce qui est indiqué par le titre de l'un des *Specimina*, la question de la possibilité de la philosophie est envisagée dans le texte de 1794 à partir de la question de la possibilité de la *forme* de la philosophie. De quoi s'agit-il plus précisément ?¹⁵⁴

Comme nous avons déjà eu l'occasion de remarquer, c'est dans le contexte d'une discussion autour de la certitude en philosophie et de la certitude du criticisme que s'inscrit l'idée partagée par Fichte et par Schelling d'un accomplissement de la philosophie kantienne dans un système susceptible de délivrer les prémisses présumées par les résultats auxquels la philosophie kantienne est parvenue. Dans ce cadre, la forme systématique (le savoir comme une totalité) est envisagée comme la seule capable d'assurer une certitude à l'épreuve du scepticisme, dans la mesure où ce n'est que par le rattachement de toutes les propositions du savoir philosophique à une proposition fondamentale certaine par elle-même que l'on peut rendre compte de la certitude des propositions de ce savoir¹⁵⁵. En effet, c'est par l'accomplissement de la

¹⁵² L'autre *Specimina* était intitulé *Sur l'accord de la Critique de la raison théorique et pratique, en particulier dans son rapport à l'usage des catégories et de la réalisation de l'idée d'un monde intelligible à travers un fait dans ce dernier* (*Ueber die Uebereinstimmung der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft, besonders in Bezug auf den Gebrauch der Kategorien, und der Realisierung der Idee einer intelligiblen Welt durch ein Factum in der letzteren*). A propos des *Specimina* cf. *BuD*, Band I, p. 41.

¹⁵³ Dieter Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, op. cit., p. 1559-1560.

¹⁵⁴ Nous tenterons par la suite de montrer dans quelle mesure cette question portant sur la possibilité de la forme engage bel et bien le problème de la détermination d'un contenu de la philosophie. A titre préliminaire nous pouvons remarquer que la question de la possibilité de la philosophie est celle de la possibilité d'un rapport de conditionnement réciproque entre la forme (*Form*) et le contenu (*Inhalt*) de la science. Cf. *Sur la forme*, p. 20-21 (SW, I, 1, p. 92-93; HKA, I, 1, p. 273-274).

¹⁵⁵ Dans la préface de *Du Moi*, p. 49-50 (SW, I, 1, p. 153; HKA, I, 2, p. 71), Schelling attire l'attention sur le fait que seuls des principes peuvent fonder la nécessité et l'universalité des représentations : « Ils [les disciples de Kant] n'en ont pas saisi l'esprit, s'ils n'ont pas compris, par exemple, que cette nécessité et cette universalité dont Kant avait fait des caractères distinctifs de ces représentations, ne peuvent en aucune manière être fondées sur un simple *sentiment* de nécessité et d'universalité (ce qui devrait pourtant être le cas si cette doctrine n'était pas à son tour déterminable par des principes supérieurs, que même le

philosophie kantienne dans un système qui explicite les principes du criticisme, que Fichte entend répondre à des questions soulevées lors des objections faites par Schulze-Énésidème à Reinhold et apporter une réponse à des critiques qui ont pu être adressées à l'encontre de la philosophie kantienne. Mais alors l'acte de *fondation* doit pouvoir, à la différence de ce qui a lieu chez Reinhold, être son propre *fondement*.

Si l'idée de la philosophie comme science dans les premiers écrits de Schelling se trouve ainsi associée au projet de l'établissement des principes sur lesquels la philosophie kantienne prend appui, cela implique la possibilité de rendre compte de l'évidence de ces principes. Il est à ce titre significatif que, de toutes les objections de Schulze contre la philosophie reinholdienne, Schelling retiendra, dans l'écrit *Du Moi*, celle portant sur le caractère premier du lien établi entre sujet et prédicat dans le principe de conscience. En effet, vers la fin de l'écrit, Schelling revient sur l'objection de Schulze à Reinhold demandant dans quelle mesure l'on peut légitimer le lien entre le sujet et le prédicat exprimé dans la proposition fondamentale. Ce problème engage celui de la possibilité de la philosophie comme science, dans la mesure où elle n'est possible que par une fondation du savoir qui permette d'établir le lien propositionnel exprimé dans le principe ainsi que dans toutes les autres propositions du système. Il y est ainsi question de la *forme* de la proposition. En effet, dans une première lecture de *Sur la forme*, il semblerait que Schelling accorde un privilège à la question formelle quand il s'agit de s'interroger sur la possibilité d'une philosophie comme science. Est-ce pourtant le cas ?

Plusieurs commentateurs ont attiré l'attention sur le fait que l'écrit de Schelling porte sur la possibilité de la *forme* de la philosophie et ont cru y voir la singularité de Schelling dans le traitement de la problématique de la possibilité de la philosophie. Selon Dieter Henrich, l'écrit sur la forme de Schelling s'inscrit dans une autre problématique que celle qui sous-tend les analyses de *Sur le concept*. Alors que dans cet écrit, il s'agit pour Fichte de s'assurer de la certitude de la connaissance humaine et de fonder la doctrine de la science dans les modes d'action de l'esprit humain, la thématique schellingienne annoncée dans le mot *forme* renvoie, aux yeux du commentateur, à un problème dont l'élucidation ne relève pas du domaine de

scepticisme, qui ne peut à son tour être renversé à l'aide d'une nécessité simplement *sentie*, doit nécessairement présupposer) ».

l'épistémologie et de l'éclaircissement d'actes mentaux¹⁵⁶. Henrich remarque qu'à la différence de l'écrit *Sur le concept* de Fichte, la nécessité d'un premier principe n'est pas argumentée en vue d'une certitude, c'est-à-dire d'une proposition dont la certitude serait fondée en elle-même, mais est placée dans une argumentation ontologico-formelle (*formalontologische*), où les termes essentiels sont le tout, la partie, l'unité et la condition de l'unité¹⁵⁷.

S'il est vrai que les modes d'action de l'esprit humain ne sont pas convoqués dans l'écrit de Schelling pour l'élucidation du statut scientifique de la philosophie, il reste qu'une lecture du texte qui met à l'écart toute question épistémologique ne va pas de soi. En effet, de quoi s'agit-il quand Schelling aborde la question de la « forme de la philosophie » ?

A y regarder de plus près, on comprend que la question posée par Schelling n'est pas une affaire de pure correction formelle du savoir, ce dont D. Henrich conviendrait. Certes, Schelling n'aborde pas le problème de la certitude en tant que tel, comme Fichte dans son écrit programmatique *Sur le concept*, mais une lecture attentive doit nous autoriser à reconnaître les mêmes questions épistémologiques dans le problème de l'« évidence » tel qu'il est posé par *Sur la forme*.

Schelling considère, dans le sillage de Fichte, que la question de la condition formelle¹⁵⁸ de la philosophie n'est pas susceptible d'un traitement séparable de la question de son contenu. Dès l'ouverture du texte *Sur la possibilité d'une forme*, nous comprenons que la question de la possibilité de la forme de la philosophie doit se comprendre comme celle de l'établissement d'un premier principe à même de fonder la forme et le contenu de la science dont il s'agit.

En effet, le sens de l'expression « forme de la philosophie » présupposé dans la question de sa possibilité est ainsi tout d'abord celui de « forme systématique », dans laquelle une proposition peut acquérir une certitude qui résiste au doute. Il est vrai que

¹⁵⁶ D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, op.cit., p. 1609.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 1612.

¹⁵⁸ Il est peut-être possible de voir, dans l'accent que Schelling met sur la *forme* de la philosophie, une référence à la tâche de la « Théorie transcendante de la méthode » dans la *Critique de la raison pure* qui doit établir les conditions formelles d'un système de la raison pure. (Cf. Kant, CRP, «Théorie transcendante de la méthode», p. 1294 ; AK, III, p. 465).

Nous remarquerons que dans la CRP les concepts de forme (*Form*) et de matière (*Materie*) sont traités comme des concepts de réflexion (Cf. *Ibid.*, p. 992-993 ; AK, III, p. 218), c'est-à-dire que l'on doit à chaque fois réfléchir à quelles conditions et pour quelle application ils sont utilisés. Néanmoins, cela ne semble pas jouer un rôle dans la problématique schellingienne de la forme et du contenu de la science.

Schelling n'évoque pas directement la question du système dans cet écrit, mais c'est bien cela dont il s'agit dans la question de l'unité du savoir¹⁵⁹ ou encore dans la référence à la « forme de l'unité ». Schelling reprend la définition que Fichte donne de la forme systématique de la philosophie dans l'écrit *Sur le concept*, d'après laquelle toutes les propositions de la science se rattachent à un unique principe et constituent un tout¹⁶⁰.

Toutefois, on peut remarquer que le terme « forme » semble recevoir deux significations distinctes dans l'écrit *Sur la possibilité d'une forme* ainsi que dans l'écrit suivant, le *Du Moi*, quoique ces deux sens se trouvent intimement liés entre eux. Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'observer, la « forme » signifie la manière dont les propositions dans un savoir sont reliées entre elles et elle est, dans ce contexte, synonyme de « forme systématique » de la philosophie. La « Forme » signifie en outre le mode dans lequel un savoir est énoncé dans une proposition. Dans le texte de Schelling, cette deuxième notion de « forme » correspond à la « forme de l'être-posé » propre à toute proposition, dans la mesure où celle-ci pose un lien entre le sujet et le prédicat.

Ce deuxième sens est aussi mis en relief par Fichte dans l'écrit *Sur le concept*, où il envisage la forme de la proposition comme la position d'un rapport entre sujet et prédicat. Fichte élucide ainsi la distinction entre forme et contenu à l'aide de la proposition suivante : « l'or est un corps ». Le philosophe distingue, d'une part, le contenu de la proposition, à savoir le sujet et le prédicat, et, d'autre part, la forme de la proposition, qui correspond à ce que l'on sait du contenu, à savoir, que dans une certaine mesure ce sujet et ce prédicat sont identiques. C'est donc la relation entre ces deux membres de la proposition, qui est exprimée par une proposition affirmative, qui constitue à proprement parler la « forme »¹⁶¹. Fichte s'efforce, dans l'élucidation de l'exemple « l'or est un corps », de maintenir un rapport essentiel entre forme et contenu. En effet, puisque le contenu de la proposition est ce dont on sait quelque chose et que la forme est ce qu'on en sait, il appert que le savoir exprimé dans la proposition

¹⁵⁹ *Sur la forme*, p. 18 (SW, I, 1, p. 90; HKA, I, 1, p. 269).

¹⁶⁰ Fichte, *Sur le concept*, p. 29 (SW, I, 112).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 39 (SW, I, p. 49): « Dans la proposition : l'or est un corps, ce dont on sait quelque chose, c'est l'or et le corps; ce que l'on sait d'eux, c'est qu'à un certain égard ils sont identiques, et que comme tels l'un pourrait être mis à la place de l'autre. C'est une proposition affirmative, et cette relation est sa forme ».

présuppose à la fois la forme et le contenu et que ces deux aspects sont constitutifs du savoir que l'on possède de la proposition.

3.2. Forme formelle et forme matérielle

Schelling redouble cette distinction entre forme et contenu d'une autre qui sépare la forme formelle (*formale Form*) de la forme matérielle (*materiale Form*) :

le même principe fonde en même temps le contenu et la forme, et précisément pour cette raison, établit simultanément en son fond la forme matérielle et la forme formelle (celle qui revient originairement au contenu et celle sous laquelle il est posé)¹⁶².

Quel rapport y a-t-il entre cette distinction et la signification précitée de la forme comme « forme systématique » ? La forme systématique est dite par Schelling être la forme générale de toutes les sciences¹⁶³. Elle trouve son fondement dans la « forme formelle » qui rend compte de la liaison entre plusieurs propositions dans le système. Cette « forme formelle » à titre de fondement de la « forme systématique » revient au Moi comme principe de la philosophie, dans la mesure où celui-ci comprend une totalité qui épuise tout le contenu du savoir.

La « forme matérielle » du principe de la philosophie fonde la liaison entre les deux membres de la proposition, le sujet et le prédicat. Elle correspond à la forme de l'« être-posé absolu » (*Form des absoluten Gesetzseyns*) qui s'exprime comme « A=A »¹⁶⁴. Le rapport de prédication trouve ainsi son fondement dans le principe d'identité qui n'est possible à son tour que par le Moi qui se pose lui-même. C'est cette forme originaire qui est la forme de l'être-posé absolu que Schelling appelle la forme de l'inconditionnalité et qui doit être fondée dans la proposition fondamentale elle-même¹⁶⁵. C'est elle qui constitue proprement l'*objet* dont la possibilité est interrogée par Schelling dans l'écrit *Sur la forme*.

La distinction entre « forme formelle » et « forme matérielle » renvoie ainsi à une distinction entre, d'une part, la forme systématique comme forme du savoir dans son

¹⁶² *Sur la forme*, p. 41 (SW, I, 1, p. 110; HKA, I, 1, p. 297: « dasselbe Princip zugleich den Inhalt und die Form, und eben deswegen zugleich die materiale un die formale Form (diejenige, die dem Inhalt ursprünglich zukommt, und diejenige, unter der er gesetzt ist begründet »).

¹⁶³ *Ibid.*, p. 19 (SW, I, 1, p. 90 ; HKA, I, 1 p. 270).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 27 (SW, I, 1, p. 97; HKA, I, 1 p. 280).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 28-29, note (SW, I, 1, p. 98-99; HKA, I, 1, p. 282-283).

ensemble et la liaison entre les propositions qui le composent et, d'autre part, entre la forme au niveau de la proposition qui trouve son fondement dans la forme de l'être-posé absolu de la proposition fondamentale. Nous pouvons observer que ces deux significations de « forme » se trouvent liées dans la mesure où la « forme de l'être posé par soi » de la proposition fondamentale implique la position d'une totalité en soi, totalité qui est celle de la liaison systématique des propositions dérivées de la proposition fondamentale. Dans la mesure où le Moi pose en soi toute totalité, la « forme de l'être-posé » constitue aussi la forme systématique de la liaison des propositions.

Néanmoins, une nouvelle distinction apparaît dans l'écrit *Sur la forme*, cette fois-ci entre forme intérieure (*innere Form*) et forme extérieure (*äußere Form*) :

La forme intérieure du contenu et la forme de la proposition de fond est donc celle de l'être-conditionné par soi-même, ce n'est que par là que la forme extérieure, forme de l'être-posé inconditionné, devient possible¹⁶⁶.

Nous serions tentée de rabattre cette distinction sur celle que Schelling établit entre « forme matérielle » et « forme formelle », mais une lecture attentive nous montre qu'il s'agit ici d'une autre distinction qui est plus fondamentale que celle impliquée par le couple de « forme formelle » et de « forme matérielle ». Cette distinction plus fondamentale à laquelle la « forme intérieure » et la « forme extérieure » renvoient n'est autre, à notre avis, que celle de la forme et du contenu. En effet, nos analyses précédentes nous ont conduit à caractériser la forme formelle comme forme systématique et la forme matérielle comme forme de l'inconditionné qui revient à la position du Moi. Nous avons par ailleurs identifié cette dernière forme matérielle comme étant proprement la forme dont la possibilité est interrogée dans cet écrit. Or, nous remarquons que, selon la distinction entre « forme intérieure » et « forme extérieure », la forme de « l'être-posé inconditionné » correspond à cette dernière, alors que la forme intérieure est « l'être-conditionné par soi-même ». De surcroît, plus loin dans le texte, Schelling affirmera que le fait que la proposition soit conditionnée par

¹⁶⁶ *Sur la forme*, p. 21 (SW, I, 1, p. 93; HKA, I, 1, p. 274: « Die innere Form des Inhalts und der Form des Grundsatzes ist also die des *Bedingtseyns durch sich selbst*, wodurch die äußere Form, die Form des *unbedingten Gesetzseyns* erst möglich wird »).

elle-même appartient à son contenu, alors que le fait qu'elle soit posée de façon inconditionnée appartient à sa forme extérieure¹⁶⁷.

Si nous nous attardons ici sur cette distinction, c'est parce qu'elle nous semble centrale dans *Du Moi* et se trouvera, comme nous espérons le montrer dans notre seconde partie, au cœur de l'enjeu d'une primauté de la philosophie pratique. Il s'agit de la question de savoir comment déterminer positivement l'inconditionné dans lequel le système trouve sa fondation.

Compte tenu ce qui précède, il nous semble que l'écrit *Sur la forme* reste marqué par un questionnement d'ordre épistémologique, contrairement à ce que Dieter Henrich semble admettre¹⁶⁸. Tout d'abord, on comprend que Schelling cherche ici à se prémunir contre l'objection adressée par G. E. Schulze au principe de conscience de Reinhold, d'après laquelle celui-ci présuppose le principe logique de non-contradiction. En outre, par la fondation de la forme ainsi que du contenu dans la proposition fondamentale, c'est le problème de la certitude de la connaissance philosophique tel qu'il est compris par Fichte qui est convoqué.

Dans ce cadre, la question se pose de savoir pourquoi Schelling a choisi de privilégier l'élément formel dans son écrit sur la forme dans la formulation du problème concernant la possibilité de la philosophie. Il faut remarquer à ce propos que cette mise en avant par Schelling de la thématique de la forme ne signifie pas qu'une véritable primauté soit accordée à celle-ci pour ce qui touche à la problématique de la certitude philosophique. Outre l'enjeu contextuel qui se rapporte aux objections de Schulze-

¹⁶⁷ *Sur la forme*, p. 39 (SW, I, 1, p. 109; HKA, I, 1, p. 296).

Il est à ce titre significatif que la distinction que Schelling établit dans *Des mythes, des légendes historiques et des philosophèmes du monde le plus ancien* (*Ueber mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*), entre une « forme intérieure » (*innere Form*) et une « forme extérieure » (*äussere Form*) pour élucider le double statut de la forme des mythes, même si elle ne laisse pas encore présager celle évoquée dans *Sur la forme*, nous semble aller dans ce sens. En effet, dans ce texte paru dans les *Memorabilien* de Paulus en 1793, Schelling distingue entre une forme extérieure des mythes qui est proprement le mode de narration (*Erzählungsart*) (par exemple prosaïque ou poétique) et la forme intérieure, qui, elle, consiste dans la manière dont une vérité est devenue sensible (*versinnlicht*) et à ce titre se trouve déterminée par le contenu. Cf. Schelling, *Des mythes, des légendes historiques et des philosophèmes du monde le plus ancien* (désormais = *Des mythes*), SW, I, p. 81; HKA, I, 1, p. 241-242: « En ce qui concerne la forme *intérieure*, les deux cas évoqués ci-dessus sont possibles. En effet, soit la vérité, qui doit être rendue sensible à travers le mythe, est présentée *immédiatement* seulement sous des déterminations historiques, qui la rendent plus proche de la sensibilité, à savoir les déterminations du temps, de l'espace, etc., soit la vérité qui doit être rendue sensible n'est pas présentée immédiatement, mais *médiatement*, à l'aide d'un seul fait. A propos de la forme extérieure du mythe, Schelling nous dit : « Je comprends sur la forme *extérieure* du mythe le mode de narration de celui-ci, à travers lequel ou au moyen duquel une quelconque vérité est présentée immédiatement ou médiatement ».

¹⁶⁸ Cf. *supra*, notes 156 et 157.

Enésidème portant sur la possibilité de rendre compte du rapport du sujet au prédicat dans une proposition et qui peut expliquer le fait que la question de la possibilité de la philosophie soit abordée par le biais de la question de la forme, il nous semble possible de considérer que la forme, étant susceptible d'une déduction, se prête mieux à une approche du problème, alors que le contenu ne saurait faire l'objet d'une telle déduction. En effet, la déduction de la forme originaire de l'être-posé comme forme de toute proposition se fera justement, dans l'écrit *Sur la forme*, à partir du contenu, même si Schelling n'a de cesse d'affirmer qu'au niveau de la proposition fondamentale, il y a une fondation réciproque de la forme et du contenu. Or, ce problème de la fondation réciproque de la forme et du contenu de la proposition fondamentale du système philosophique constitue précisément la question qui conduit l'argumentation schellingienne dans l'écrit *Sur la forme*. En effet, après une courte introduction, Schelling ouvre son texte par l'affirmation selon laquelle la philosophie est une *science* (*Wissenschaft*) ayant un contenu et une forme déterminés.

La question se pose alors de savoir dans quelle mesure le problème de la certitude marque la réflexion du jeune Schelling dans cet écrit, alors que certains commentateurs ont pu voir dans l'absence de la problématique de la certitude un des signes de la spécificité de la démarche schellingienne dans son opposition avec Fichte¹⁶⁹.

4) Certitude (*Gewißheit*) fichtéenne et évidence (*Evidenz*) schellingienne

4.1. Le double problème de la certitude

Le problème de la certitude du savoir se présente, dans *Sur le concept* de Fichte, comme double : il engage d'une part la question de la certitude du fondement et d'autre part celle de savoir comment je peux conclure à partir d'un fondement certain à la certitude d'autres propositions¹⁷⁰. C'est le fait d'avoir la même certitude qui assure la liaison des propositions à un même principe certain dans la constitution d'un tout, c'est-à-dire d'une science. Nous avons pu remarquer, dans le premier point du présent chapitre, que Kant caractérise l'entreprise critique d'après deux images : l'une est le

¹⁶⁹ Cf. *supra*, note 157.

¹⁷⁰ Fichte, *Sur le Concept*, p. 34 (SW, I, p. 43)..

« tribunal » de la raison, l'autre est celle du « sol » sur lequel un édifice doit être bâti¹⁷¹. Dans *Sur le concept*, Fichte reprend l'image du « sol » en rattachant la thématique de la fondation à la recherche d'une première certitude :

Les fondations [de l'édifice] sont solides, et elles ne reposent à leur tour sur aucune fondation, mais elles sont fondées dans la solidité du sol. – Sur quoi voulons-nous donc construire les fondations de nos édifices scientifiques ? Les fondements de nos systèmes doivent être certains avant le système. Leur certitude ne peut être établie dans le cadre des systèmes, mais au contraire chaque preuve possible au sein des systèmes les présuppose déjà¹⁷².

Cette tâche, qui consiste à fonder la philosophie et qui est le propre de la *Doctrine de la Science* revient donc, dans une certaine mesure, à poser la question des conditions de possibilité d'une véritable certitude : à quelles conditions une proposition philosophique peut être dite certaine ? Cette question, loin d'être une question parmi d'autres, caractérise une des tâches propres à la doctrine de la science qui est celle de montrer à quel degré quelque chose peut être dit certain.

Mais en quoi consiste exactement la certitude ? Fichte fournit une définition nominale¹⁷³ de la « certitude » en convoquant les notions de forme et de contenu : savoir de façon certaine, nous dit Fichte, c'est « pénétrer intégralement l'inséparabilité d'un contenu déterminé et d'une forme déterminée »¹⁷⁴. C'est l'indissociabilité de la « forme » et du « contenu » qui caractérise la certitude du savoir.

Cette définition de la « certitude » introduite de manière très discrète dans le texte, nous semble être absolument cruciale pour comprendre l'enjeu du texte de Fichte et,

¹⁷¹ Cf. *supra*, notes 109-110.

¹⁷² Fichte, *Sur le Concept*, p. 34 (SW, I, p. 42-43: « Der Grund ist fest, und er ist auf keinen neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet. – Worauf wollen denn wir den Grund unserer wissenschaftlichen Gebäude aufführen? Die Grundsätze unserer Systeme sollen und müssen vor dem Systeme vorher gewiss seyn. Ihre Gewissheit kann in dem Umfange derselben nicht erwiesen werden, sondern jeder in ihnen mögliche Beweis setzt dieselbe schon voraus »).

¹⁷³ Fichte considère, en effet, que l'on ne saurait fournir qu'une définition nominale de la « certitude » et non pas une définition réelle. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant caractérise la définition réelle par le fait qu'elle rend clairs non seulement un concept, mais en même temps sa réalité objective. Il affirme à propos de la définition réelle qu'elle « ne met pas simplement sous le nom d'une chose des mots autres et plus intelligibles, mais [qu'elle] contient une marque claire, à laquelle l'objet (*definitum*) peut toujours être sûrement reconnu, et rend possible l'explication du concept défini » [Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 974, (AK, IV, p. 159)]. Cf. aussi le §106 de la *Logique*, où Kant distingue les définitions nominales des définitions réelles: p.153-154 (AK, IX, p. 143-144).

¹⁷⁴ Fichte, *Sur le concept*, p. 42 (SW, I, p. 51: « Man nehme an, gewiss wissen heisse nichts Anderes, als Einsicht in die Unzertrennlichkeit eines bestimmten Gehalts von einer bestimmten Form haben »).

d'après notre lecture, elle apporte une première réponse à la question kantienne posée au seuil de la *Critique de la raison pure* concernant la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. La définition de Fichte nous semble, en effet, correspondre à la conception d'une certitude *a priori* des jugements analytiques tels qu'ils sont envisagés par Kant. On se rappelle que la définition fichtéenne du contenu et de la forme de la proposition impliquait que le sujet et le prédicat étaient le contenu de la proposition, alors que la forme consistait dans le rapport exprimé entre ces deux éléments. Compte tenu de cette définition, on peut considérer que la relation entre la forme et le contenu, si elle doit être inséparable dans une proposition, correspond à la nécessité qui ne peut être atteinte que dans un jugement *a priori* et plus particulièrement dans un jugement analytique, qui décompose un concept et dégage un rapport entre le sujet et le prédicat qui est déterminé par le contenu du concept lui-même.

Apporter une réponse à la question de savoir comment s'assurer de la certitude des propositions philosophiques implique alors que l'on peut indiquer un jugement ou une proposition, qui tout en possédant les caractéristiques requises pour être certain *a priori* et qui ne peut par conséquent faire l'objet d'un doute sceptique, n'est pourtant pas vide ou complètement formel. Le principe de contradiction, qui n'est pas atteint par le scepticisme de Schulze-Énésidème, ne saurait ainsi, selon Fichte et Schelling, faire office de principe fondamental de la philosophie, position qui est aussi par ailleurs partagée par Reinhold. Pour nos auteurs, la problématique de la certitude ne saurait être résolue seulement par son côté formel. C'est toute la possibilité de la philosophie comme système qui est posée par le problème de la certitude des propositions philosophiques¹⁷⁵, car elle est à la fois le gage de la scientificité d'une théorie et ne peut être obtenue que dans un savoir systématique.

¹⁷⁵ Ainsi, dans le contexte de l'« Analytique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* comme décomposition de toute notre connaissance *a priori* dans les éléments de connaissance pure de l'entendement, Kant attire l'attention sur quatre points, dont le quatrième a trait à la complétude de la table des concepts purs. L'entendement étant une unité qui subsiste pour elle-même, l'ensemble de ces connaissances doit former un système et c'est le caractère complet et l'articulation de ce système qui « peuvent fournir en même temps une pierre de touche de l'exactitude (*Richtigkeit*) et de l'authenticité de tous les éléments de la connaissance qui y entrent » [Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 823 (AK, III, p. 83)]. N'oublions pas que le problème de la certitude est indissociable de la possibilité d'une connaissance *a priori* dans la mesure où la nécessité et l'apodicticité qui caractérisent la certitude ne peuvent provenir que d'une connaissance *a priori*. Cf. *Ibid.*, « Préface à la première édition », p.729-730 (AK, IV, p.11) : « Pour ce qui concerne la *certitude*, voici la loi que je me suis imposée à moi-même : dans cette sorte de considérations, l'*opinion* n'est en aucune façon permise, et tout ce qui ressemble seulement à une hypothèse est une marchandise prohibée, qui ne doit même pas être mise à bas prix, mais doit être saisie aussitôt que découverte. Car toute connaissance qui doit être fermement établie *a priori* donne d'elle-même à entendre qu'elle veut être tenue pour absolument nécessaire ; plus encore en ira-t-il

4.2. Certitude et évidence dans *Sur la possibilité d'une forme*

Mais la question se pose alors de savoir dans quelle mesure c'est bien le problème de la certitude du savoir dans le système qui serait posé par Schelling et auquel l'écrit *Sur la possibilité d'une forme* chercherait à répondre. Nous avons déjà pu remarquer que la question de la certitude se pose à un double niveau chez Fichte : soit il s'agit de la certitude des propositions du système et alors il est question de la possibilité de leur rattachement à des principes indubitables, soit il est question de la certitude des principes eux-mêmes. En effet, la manière dont les propositions peuvent recevoir une certitude à travers leur rattachement à la proposition fondamentale implique que le principe communique sa certitude aux autres propositions¹⁷⁶.

C'est à ce second niveau, qui est le plus fondamental, que la question schellingienne se pose : la question de la certitude est alors dans ce texte énoncée à travers le problème d'une évidence comprise comme une certitude fondée en soi et qui, par conséquent, n'emprunte pas sa certitude à des principes plus hauts¹⁷⁷. Cette certitude ou évidence se fonde ici sur le fondement réciproque de la forme et du contenu comme dans le modèle fichtéen. Ce fondement réciproque, que Schelling caractérise comme un cercle (*Kreis*), est proprement la condition de l'évidence de la proposition fondamentale :

S'il existait à présent quelque chose de différent du Moi, quelque chose qui serait toutefois déterminé par les mêmes marques caractéristiques, alors le contenu de cette proposition de fond ne devrait pas être donné par sa forme, ni celle-ci par celle-là, ce qui signifie que cette proposition de fond devrait alors s'énoncer ainsi : Moi = non-Moi. Ce

ainsi d'une détermination de toutes les connaissances pures *a priori*, qui doit être la mesure et par là même l'exemple de toute certitude apodictique (philosophique) ».

¹⁷⁶ Le fait que les propositions forment un système implique encore la condition suivante : que la place de chaque proposition dans le système soit déterminée par le principe.

¹⁷⁷ La conception du principe de la philosophie comme certitude fondée en soi-même aura marqué Schelling jusque dans sa dernière philosophie. Cf. par exemple, Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, « Leçon onze », p. 257 (SW, II, 1, p. 267) : « *Philosophie* est la formule qui convient seulement à l'époque qui succède à la métaphysique, quand les autorités sur lesquelles celle-ci repose commencent à perdre leur prestige inconditionnel, le premier à avoir cherché la science en ce sens étant Descartes. Dans la mesure où cette recherche est donc en même temps le désir de parvenir au-dessus de tout ce qui n'est que présumé, au commencement certain par soi-même [c'est nous qui soulignons] – capable de produire en toute certitude la science recherchée, Descartes est en même temps le premier à avoir cherché le *principe* en ce sens ».

cercle dans lequel nous nous trouvons inévitablement pris ici est justement la condition de l'absolue évidence de la proposition la plus élevée¹⁷⁸.

Néanmoins, Schelling indique quelques pages plus loin que la question de l'évidence des autres propositions, qui doivent être déduites des trois propositions fondamentales, n'est pas abordée dans cet écrit¹⁷⁹. Dans ce contexte, le mot « évidence » n'est pas seulement réservé pour signifier la certitude autofondée du principe, mais est aussi utilisé comme un synonyme de « certitude » dans un sens plus général.

Quoi qu'il en soit, cette remarque de Schelling nous apporte des éléments précieux pour une détermination de l'enjeu du texte *Sur la possibilité d'une forme*. L'élucidation de cette remarque nous permet de dégager un caractère fondamental de la réflexion schellingienne, qui la distingue de celle conduite par Fichte dans l'écrit *Sur le concept*, et de comprendre l'évidence comme une nécessité qui se fonde en soi-même.

Nous pouvons distinguer deux problèmes dans le texte schellingien qui convergent dans la question plus générale de la possibilité de la philosophie : 1) à quelles conditions la philosophie peut-elle être une science et peut-elle rendre compte d'elle-même contre les objections sceptiques ? Cette question est abordée par le biais de la question de la possibilité de sa forme ; 2) quel rapport entretiennent la forme et le contenu de la philosophie ? Lequel des deux constitue proprement le fondement de la philosophie ? Cette question est identique à la question de savoir dans quelle mesure la forme systématique de la philosophie et celle de l'être-posé de la proposition sont déterminées par le contenu du savoir philosophique.

Or cela ne s'avère être possible que dans le cadre d'un système, d'un ensemble de propositions dont la légitimation implique la référence à un premier principe ou à une proposition fondamentale qui ne saurait être mise en cause. Mais la problématique de Schelling va se concentrer sur la détermination interne de la proposition fondamentale à partir de l'idée d'une fondation réciproque de sa forme et de son contenu. D'où le

¹⁷⁸ *Du Moi*, p. 26 (SW, I, 1, p. 97 ; HKA, I, 2, p. 280 : « Gäbe es nun etwas vom Ich Verschiedenes, das doch durch dieselben Merkmale bestimmt wäre, so müßte der Inhalt jenes Grundsatzes nicht durch seine Form, und diese nicht durch jenen gegeben seyn, d. h. er müßte so lauten: Ich = Nichtich. Dieser Kreis, in den wir hier unvermeidlich gerathen, ist gerade Bedingung der absoluten Evidenz des obersten Satzes ».

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 31 (SW, I, 1, p. 101 ; HKA, I, 2, p. 285-286) : « Jusqu'où peut nous conduire une telle solution, et quelle évidence (*Evidenz*) sera à présent dévolue par elle aux propositions fondamentales devant être déduites des trois propositions de fond les plus élevées, le lecteur peut soit en juger lui-même par anticipation, soit alors attendre le parachèvement de l'idée elle-même ».

recentrage de la question de la certitude, dont les caractères sont l'universalité et la nécessité, dans l'idée d'une nécessité fondée en soi-même, c'est-à-dire de l'inconditionnalité.

En effet, la réponse que Schelling apporte à la première question le conduit à aborder la deuxième. La réponse de l'auteur à la première question ne diverge pas de celle de Fichte : la philosophie comme science n'est possible que sous la condition d'une proposition fondamentale, qui peut assurer le caractère systématique de la philosophie :

La science en général – peu importe son contenu – est un tout qui se tient sous la forme de l'unité. Cela n'est cependant possible que si toutes les parties sont subordonnées à une condition, chaque partie ne déterminant les autres que pour autant qu'elle est elle-même déterminée par cette unique condition. Les parties de la science s'appellent des propositions, et on nommera alors cette condition une proposition de fond. Par conséquent, la science n'est possible qu'à travers une proposition de fond¹⁸⁰.

Puisque les parties de la philosophie sont des propositions (*Sätze*), la condition sous laquelle elles doivent être réunies pour former un système est appelée proposition fondamentale (*Grundsatz*)¹⁸¹. La formulation propositionnelle de ce que Schelling appelle le « fondement gisant au fond de l'esprit humain lui-même »¹⁸² n'est donc pas à envisager comme un caractère secondaire, mais constitue quelque chose qui appartient à la forme du savoir lui-même. Cette position n'est pas abandonnée par l'écrit suivant¹⁸³, le *Du Moi*.

Mais, alors que la reconnaissance des conditions internes que la proposition fondamentale doit avoir pour être évidente, c'est-à-dire certaine par soi-même, ne résout pas, à elle seule, la question de la possibilité de la philosophie pour le Fichte de *Sur le concept*, Schelling semble tout d'abord considérer cette analyse des déterminations internes du principe comme étant suffisante par elle-même.

¹⁸⁰ *Sur la forme*, p. 18 (SW, I, 1, p. 90; HKA, I, 1, p. 269 : « *Wissenschaft* überhaupt – ihr Inhalt sey, welcher er wolle – ist ein Ganzes, das unter der Form der *Einheit* steht. Dieß ist nur insofern möglich, als alle Theile derselben *Einer* Bedingung untergeordnet sind, jeder Theil aber den andern nur insofern bestimmt, als er selbst durch jene Eine Bedingung bestimmt ist. Die Theile der *Wissenschaft* heißen *Sätze*, diese Bedingung also *Grundsatz*. *Wissenschaft* ist demnach nur durch einen *Grundsatz* möglich »).

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 18 (SW, I, 1, p. 90; HKA, I, 1, p. 269).

¹⁸² *Ibid.*, p. 18 (SW, I, 1, p. 90; HKA, I, 2, p. 268 : « im menschlichen Geiste selbst liegenden Grund »)

¹⁸³ *Du Moi*, p. 78 (SW, I, 1, p. 176; HKA, I, 2, p. 100), où Schelling affirme que c'est par le Moi absolu que la philosophie devient possible.

Cet aspect doit être souligné, car il nous permet de comprendre que Schelling n'envisage pas encore, avec l'écrit *Sur la forme*, la question du développement du système. Dans la question de la possibilité de la philosophie comme science, Schelling n'admet pas, dans ce cadre, la distinction que Fichte propose dans l'écrit *Sur le concept* entre « possibilité logique » et « possibilité réelle ». En effet, d'un côté, Fichte répond au problème de la possibilité de la philosophie comme science en délivrant les conditions nécessaires pour que celle-ci ait lieu : la proposition fondamentale doit donner forme et contenu et être certaine par elle-même et en outre être capable d'être le principe d'un système. Il s'agit ici de la « possibilité logique ». D'un autre côté, Fichte affirme à plusieurs reprises que la possibilité d'une telle proposition fondamentale et du système ne peut se montrer que par l'effectivité du système, ce qui concerne la possibilité au sens de « possibilité réelle ». La question de la possibilité réelle pour la proposition fondamentale d'être principe du système est ainsi à distinguer de l'énonciation des conditions internes qui rendent une proposition apte à être la proposition fondamentale de la *Doctrine de la Science*.

En effet, jusqu'au paragraphe 7 de l'écrit, où Fichte pose la question du rapport de la *Doctrine de la Science* à son objet, le philosophe considère que la réponse à la question de savoir comment la proposition fondamentale peut être au fondement d'un système effectif ne peut avoir d'autre réponse que le développement effectif de ce système lui-même. Ainsi Fichte peut affirmer que

si la réponse à cette question sera possible ou non, c'est-à-dire si notre savoir dans son ensemble a un fondement solide cela on ne peut le savoir que par la réalité effective de ce savoir¹⁸⁴.

Cette idée sous-tend une précision à la question posée par la « science de la science », qui porte sur la possibilité de la science, c'est-à-dire sur les conditions internes de la proposition fondamentale, et qui se distingue de la question de savoir s'il

¹⁸⁴ Fichte, *Sur le Concept*, p. 35 (SW, I, p. 44) : « ob die Beantwortung jener Frage möglich seyn werde oder nicht, d.h. ob unser gesamtes Wissen einen erkennbaren festen Grund habe ». Nous remarquons que la version des SW présente une variante par rapport à celle de GA, I, 2, p. 117 : elle ajoute à « fondement solide » l'adjectif *erkennbar* (connaissable). Cf. encore *ibid.*, p. 35 (SW, I, p. 44) : « On ne peut par conséquent rien dire, avant la recherche, du caractère fondé ou non de notre savoir ; et la possibilité de la science exigée ne se peut montrer que par sa réalité effective (*Wirklichkeit*) ».

il y a une telle proposition fondamentale et un système du savoir qui se laisse développer à partir d'elle.

Reste que la condition du système qu'est la proposition fondamentale ne se laisse pas prouver comme principe de ce système sans qu'il s'avère que tout ce que nous savons ou croyons savoir peut effectivement se ramener à elle. Cela signifie que le caractère de *fondement* de la proposition fondamentale ne peut se montrer que par le développement effectif du système lui-même¹⁸⁵. C'est ainsi que la possibilité de la « science de la science », où le problème de la fondation du savoir est posé, se présente dans le texte *Sur le concept* comme *problématique*.

Au contraire, la question de la possibilité de la forme de la philosophie telle qu'elle est posée par le premier écrit philosophique publié par Schelling concerne à la fois les conditions internes de la proposition fondamentale susceptible de fonder un savoir systématique ainsi que les conditions externes, c'est-à-dire la question de savoir *si* un tel système est possible, dans la mesure où l'établissement de la proposition fondamentale semble épuiser, pour l'auteur, la réponse exigée par la question. S'il est vrai que, d'après Fichte, la question de la possibilité de la philosophie comme science porte aussi sur la possibilité d'une évidence énoncée dans une proposition fondamentale¹⁸⁶, nous remarquons que, dans l'optique de Schelling, cette question ne semble pas laisser de marge pour une vérification de cette possibilité par l'accomplissement effectif du système.

Cela signifie que Schelling rabat la question de la possibilité de la philosophie sur celle de la possibilité d'une proposition fondamentale, c'est-à-dire d'une proposition évidente où forme et contenu se conditionnent réciproquement. Or, ce conditionnement réciproque est justement compris comme une condition de l'évidence (*Evidenz*) de la

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 44. (SW, I, p. 54) : « S'il existe un tel système et – ce qui en est la condition – un tel principe, nous ne pouvons aucunement en décider avant la recherche. Ce n'est pas seulement comme simple proposition, c'est aussi comme principe de tout savoir, que le principe ne se laisse pas prouver. Cela relève de la recherche. Si nous trouvons une proposition qui a les conditions internes du principe de tout savoir humain, nous recherchons si elle en a aussi les conditions externes ; si tout ce que nous savons ou croyons savoir, se laisse ramener à elle ».

¹⁸⁶ Fichte changera toutefois de procédé dans la *Grundlage* pour parvenir à la proposition fondamentale. En effet, il ne s'agira plus d'une enquête guidée par la question de la possibilité de la philosophie et de l'énonciation des conditions que celle-ci doit remplir pour être certaine, mais Fichte parvient dans ce texte à la proposition «Moi=Moi» à travers un questionnement qui porte sur les conditions de possibilité d'un fait de la conscience (le A=A) que l'on ne saurait mettre en doute.

proposition fondamentale¹⁸⁷. La réorientation de la question de la philosophie comme science vers la question de l'évidence de la proposition fondamentale réintègre le problème critique de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* dans la question de savoir comment la philosophie est possible. Nous pouvons alors considérer que la question de la possibilité de la philosophie correspond dans une certaine mesure à la question kantienne quand celle-ci porte sur les jugements synthétiques *a priori* d'un savoir rationnel procédant par concepts *a priori*, c'est-à-dire de la philosophie.

¹⁸⁷ *Sur la forme*, p. 26 (SW, I, 1, p. 97; HKA, I, 1, p. 280).

Chapitre II

L'évidence philosophique : position, contenu, identité

Compte tenu de nos analyses précédentes, nous pouvons considérer que la question de la possibilité de la philosophie comme science reçoit une réponse, au moins partielle, par l'indication d'une proposition fondamentale, dont l'évidence repose sur la détermination réciproque de la forme et du contenu de cette même proposition¹⁸⁸. Dans ce contexte, nous avons émis l'hypothèse que la mise en évidence de cette détermination à même la proposition qui doit fonder le système de la philosophie répond à la question kantienne de savoir comment les jugements synthétiques *a priori* de la métaphysique sont possibles.

Plus précisément, répondre à la question kantienne implique de rendre compte de la liaison posée entre sujet et prédicat dans la proposition fondamentale. Comment cela est-il possible ? Dans la proposition fondamentale, c'est à partir du contenu exprimé par la proposition, indissociable de sa forme en tant que contenu *posé* dans une proposition qui relie un sujet et un prédicat, qu'une solution au problème de Kant peut être trouvée. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de voir que, selon Schelling, la forme de l'*être-posé* de la proposition doit d'une certaine manière être déterminée par son contenu. C'est pourquoi la réponse à la question de la possibilité de la philosophie comme science revient, dans l'écrit *Sur la forme*, à une déduction (*Deduktion*) de la forme du savoir à partir du Moi comme contenu de la proposition fondamentale.

Or, aux yeux de Schelling, un contenu à partir duquel il est possible de déterminer la forme de l'être-posé est un contenu *originel*, c'est-à-dire un contenu qui ne souffre aucune condition et qui conditionne lui-même le contenu de toutes les propositions du système philosophique. Cette préoccupation quant à l'établissement d'un contenu originel n'est pas l'apanage de la seule philosophie schellingienne, car elle traverse tout

¹⁸⁸ *Sur la forme*, p. 41 (SW, I, 1, p. 110; HKA, I, 1, p. 297): « Ainsi donc, le contenu originellement donné de tout savoir (le Moi, le non-Moi et le produit des deux), est-il déterminé en même temps que la forme de toute science, tout comme son contenu n'est lui-même possible que sous la condition de la forme ».

l'« idéalisme allemand », où elle prend la forme de la mise en évidence d'une première synthèse qui fournit le principe des propositions philosophiques synthétiques *a priori*¹⁸⁹.

Si le problème auquel la philosophie doit répondre passe désormais par la mise en évidence d'un contenu pur, reste que Schelling procède, dans l'écrit *Du Moi*, et ce à la différence de Fichte, à une tentative de prédication du Moi en tant que premier principe du savoir. Nous nous proposons ainsi à présent de considérer l'une des questions classiques de l'interprétation schellingienne, qui est celle de l'« ontologisation » du principe du savoir dans *Du Moi*. En effet, c'est surtout en s'appuyant sur les analyses fournies par Schelling dans cet écrit que l'on a voulu tracer une ligne de démarcation entre, d'une part, la philosophie de Schelling, et, d'autre part, la réflexion de Fichte, que l'on considère plus proche des préoccupations épistémologiques de Kant¹⁹⁰. Alors que la *Tathandlung* fichtéenne s'inscrirait dans un mouvement critique de « désontologisation » (*Entontologisierung*) du principe de la métaphysique précritique¹⁹¹, Schelling retomberait, avec *Du Moi*, dans une sorte de dogmatisme. Dans le cadre de ce débat, nous émettons l'hypothèse que la problématique épistémologique reste déterminante dans la compréhension schellingienne du statut de la proposition fondamentale et que c'est donc ailleurs qu'il faudra chercher la divergence entre les deux philosophes. Il s'avérera par la suite que la thématique de l'évidence de la proposition fondamentale, dégagée dans notre chapitre précédent, conduit Schelling, dans *Du Moi*, à envisager le contenu de la proposition fondamentale non pas comme *acte* mais comme *substrat*, en accordant ainsi une primauté au contenu de l'unité sur l'acte de position. Cette primauté du contenu sur l'acte se fait donc sur fond du problème de la fondation du savoir. C'est encore le problème de l'évidence de la proposition fondamentale du savoir, dans la mesure où il engage la réalité même de ce savoir, qui sous-tend la compréhension que Schelling délivre du principe dans *Du Moi*.

¹⁸⁹ Cf. Hegel, *Foi et Savoir. Kant – Fichte – Jacobi*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1988, p.107-108 (*Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Werke*, Band II, p. 300-301).

Néanmoins, avant l'*Aperçu* de 1797-98, Schelling parle plus volontiers d'une « unité originelle » (*ursprüngliche Einheit*) que de « synthèse originelle » pour caractériser le principe du système. Cette différence dans la conception du principe sous-tend la rupture d'un certain paradigme épistémologique qui intervient avec l'*Aperçu* et qui sera étudié dans la deuxième section de la deuxième partie du présent travail.

¹⁹⁰ Pour ce point cf. l'« Introduction » du présent travail. Nous citons à titre d'exemple Rolf-Peter Horstmann, *Les frontières de la raison*, op. cit., p. 66 : « C'est précisément dans la *Ich-Schrift* que l'on voit nettement que bon nombre des problèmes que Schelling rencontre dans sa philosophie kantienne et qui l'ont incité de manière si urgente à substituer sa propre position à l'entreprise de Kant sont étroitement liés à une évaluation fort étrangère au kantisme du programme philosophique du maître de Königsberg ».

1) Contenu originel et problème kantien

1.1. La possibilité des jugements synthétiques *a priori*

Nous nous sommes efforcée de montrer dans le chapitre précédent dans quelle mesure la problématique de l'évidence de la proposition fondamentale engageait la possibilité d'un système ou de la philosophie comme science dans *Sur le concept* de Fichte et dans l'écrit *Sur la forme* de Schelling. Nous avons avancé l'hypothèse que le traitement de la question de l'évidence ou encore de la certitude de la proposition fondamentale reflétait la problématique kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Or, le problème de la possibilité de la métaphysique et de la possibilité de rendre compte de la synthèse *a priori* des propositions philosophiques ne peut être résolue, aux yeux de Fichte et de Schelling, que par une proposition fondamentale, dont le contenu ne soit pas conditionné. Ce contenu, Schelling l'appelle dans *Du Moi* un « contenu originel » (*ursprünglicher Inhalt*)¹⁹² ou encore une « unité absolue » (*absolute Einheit*). Tout le problème qui se pose pour le philosophe est alors de montrer qu'il y a un tel contenu originel qui fonde la légitimité de toute synthèse accomplie dans le système de la science. Dans ce contexte, la question se pose de savoir comment l'entrecroisement des deux problèmes, à savoir comment une proposition fondamentale est possible et comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, se fait plus précisément dans la tentative du jeune Schelling pour penser un tel contenu originel se donnant à la raison.

Afin d'élucider l'arrière-plan critique de la thématique du « contenu originel », il faut procéder préalablement à une explicitation du contexte dans lequel Kant pose le problème de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. En se demandant comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*¹⁹³, Kant entend unifier les recherches menées dans cet ouvrage en les rattachant à ce problème directeur. Cette question présuppose la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques, distinction que Kant avance auparavant dans la même introduction :

¹⁹¹ L'expression est de Lore Hühn, *Fichte und Schelling*, op. cit. p. 52.

¹⁹² *Du Moi*, p. 50 (SW, I, p. 153 ; HKA, I, 3, p. 72).

¹⁹³ Kant, CRP, « Introduction », p. 772 (AK, III, p. 40)

Dans tous les jugements, où est pensé le rapport d'un sujet au prédicat [...], ce rapport est possible de deux façons. Ou bien le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans ce concept A ; ou bien B est entièrement hors du concept A, quoique en connexion avec lui. Dans le premier cas, je nomme le jugement *analytique*, dans l'autre *synthétique*¹⁹⁴.

Les jugements analytiques sont ainsi appelés par Kant des « jugements explicatifs » (*Erläuterungsurtheile*), alors que les jugements synthétiques sont dits des « jugements extensifs » (*Erweiterungsurtheile*)¹⁹⁵. En effet, au sujet des jugements analytiques, Kant met en évidence que le lien établi entre le sujet et le prédicat est pensé selon le principe d'identité et que, par conséquent, ceux-ci ne sauraient nous fournir plus qu'une meilleure intelligibilité de ce qui est déjà pensé dans le concept du sujet. Le jugement analytique ne fait ainsi que décomposer le concept du sujet en des concepts partiels. Kant précise que cette distinction entre jugements analytiques et synthétiques est indépendante de la matière empirique des concepts, c'est-à-dire du fait que ces concepts soient ou non empiriques. Cette précision est d'une importance fondamentale, car elle implique que l'analyse du jugement peut présupposer la synthèse de l'expérience qui est déjà elle-même conditionnée par le pouvoir synthétique de l'entendement. Cela joue un rôle de première importance dans la reformulation du problème kantien par Schelling, comme nous espérons le montrer dans notre deuxième section.

Ainsi compris, les jugements analytiques possèdent certes l'avantage d'une clarification de ce qui est pensé obscurément dans le concept, mais ils n'apportent pas à proprement parler un élargissement de la connaissance. Kant illustre sa théorie des jugements analytiques à l'aide de l'exemple suivant: « tous les corps sont étendus », en remarquant que le prédicat de l'*extension* se trouve déjà pensé dans le concept de *corps*. L'attribution du prédicat au sujet ne se fait alors que suivant une « décomposition » (*Zergliederung*), car « je dois seulement décomposer ce concept, c'est-à-dire me faire conscient du divers que je pense toujours en lui, pour y rencontrer ce prédicat »¹⁹⁶. La question se pose alors, pour Kant, de savoir comment il est possible, dans un jugement

¹⁹⁴ Kant, CRP, « Introduction », p. 765 (AK, III, p. 33).

¹⁹⁵ *Ibid.*. Dans la *Logique*, Kant considérera que les propositions synthétiques accroissent la connaissance *materialiter*, alors que les propositions analytiques l'accroissent *formaliter*. Cf. *Logique*, §36 (AK, IX, p. 111).

¹⁹⁶ Kant, CRP, « Introduction », p. 765-766 (AK, III, p. 34).

synthétique, de reconnaître le prédicat comme faisant partie, dans une certaine mesure, du concept du sujet, si l'entendement ne peut pas s'appuyer sur le concept même de ce sujet pour établir leur liaison. Dans le cas des jugements d'expérience, qui sont tous synthétiques, comme par exemple le jugement « tous les corps sont pesants », l'entendement adjoint un prédicat qui n'est pas pensé dans le concept. Mais, dans le cas de ces jugements d'expérience, c'est l'expérience elle-même qui permet de relier synthétiquement le prédicat *pesanteur* au concept de *corps*.

Le problème posé par l'explication des jugements synthétiques *a priori* chez Kant réside en ceci que le jugement synthétique établit une liaison entre un sujet et un prédicat, dont la légitimité ne peut être justifiée ni par le concept de sujet ni par l'expérience, alors même qu'il doit y avoir un troisième terme, un « x » sur lequel se fonde la liaison exprimée dans le jugement. Qu'il y ait des jugements synthétiques *a priori*, c'est ce que la mathématique ainsi que la science pure de la physique nous montrent. Sans vouloir interroger le statut des exemples fournis par Kant, nous retiendrons ici que le caractère *a priori* des jugements synthétiques s'exprime dans l'universalité et dans la nécessité qui leur revient comme c'est le cas dans la proposition *a priori* « tout ce qui arrive a sa cause »¹⁹⁷. Cette proposition n'est justifiée que par un « x » à partir duquel l'entendement peut établir la relation du sujet et du prédicat exprimée par le jugement. Cet « x », pour ce qui est des jugements synthétiques, ne peut pas être le concept lui-même, comme c'est le cas pour les jugements analytiques, qui procèdent à un déploiement du concept à travers le principe d'identité.

Concernant les jugements synthétiques *a posteriori*, c'est, comme leur caractérisation l'indique, l'expérience elle-même qui fournit le moyen de liaison du sujet et du prédicat dans le jugement. Dans la mesure où les jugements synthétiques *a priori* énoncent la nécessité d'un rapport entre le sujet et prédicat, l'expérience ne peut pas être ici la source à partir de laquelle le lien entre les deux termes de la proposition est établi. Or, aux yeux de Kant, les propositions métaphysiques sont de tels jugements. La question de savoir comment une métaphysique est possible implique que la métaphysique soit en mesure d'indiquer le « x » qui lui permet d'élaborer une synthèse *a priori* entre deux concepts qui ne se laissent pas lier de manière analytique dans une proposition.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 768 (AK, III, p. 35-36).

On sait que, d'après Kant, pour la mathématique, qui formule aussi des jugements synthétiques *a priori*, cet « x » sera l'intuition pure *a priori* spatio-temporelle. Kant apporte aussi une solution à cette question pour ce qui est de la philosophie transcendantale elle-même dans la partie de la *Critique de la raison pure* consacrée à la méthodologie. Le « x » des jugements synthétiques du philosophe transcendantal n'est pas autre chose que le fil conducteur de l'expérience possible. Ainsi, la connaissance *a priori* propre à la philosophie n'a de validité objective que dans son rapport à une expérience possible.

Néanmoins, c'est dans l'« Analytique transcendantale » que Kant se propose de délivrer une réponse à propos de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* en faisant de l'unité synthétique du divers de l'intuition, auquel l'objet est soumis, un principe de tous les jugements synthétiques. Il ajoute ainsi à propos de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* :

C'est de cette manière que des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, lorsque nous rapportons à une connaissance expérimentale possible en général les conditions formelles de l'intuition *a priori*, la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire dans une aperception transcendantale, et que nous disons : les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets de l'expérience*, et ont de ce fait une validité objective dans un jugement synthétique *a priori*¹⁹⁸.

D'après cette affirmation, les jugements synthétiques *a priori* sont des principes de la possibilité de l'expérience et c'est à ce titre qu'ils sont valides. Ils ne sont ainsi possibles que par des opérations de synthèse qui interviennent au niveau même de la constitution d'une expérience. On reviendra plus en détail sur cette question dans la deuxième section de la présente partie. Ce qui nous importe à présent est d'élucider la fonction de l'« unité originelle » de *Du Moi* dans son rapport avec le problème kantien de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

1.2. Synthèse et contenu originel

¹⁹⁸ *Ibid.*, « Analytique transcendantale », p. 898-899 (AK, III, p. 145): « Auf solche Weise sind synthetische Urtheile *a priori* möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung *a priori*, die Synthesis der Einbildungskraft und die nothwendige Einheit derselben in einer transscendentalen Apperception, auf ein mögliches Erfahrungserkenntniß überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung* und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urtheile *a priori* ».

Il faut remarquer tout d'abord que la question de la possibilité de la philosophie doit impliquer, pour nos deux auteurs, qui s'inscrivent directement dans la ligne de réflexion kantienne, la possibilité d'indiquer un « x » à partir duquel les concepts philosophiques acquièrent un contenu doué de validité objective. Toutefois, cet « x » ne relèvera pas seulement d'un *a priori* à titre de forme de l'expérience comme c'est le cas chez Kant, mais doit constituer proprement une « source » de contenu des jugements ou propositions philosophiques. Ce n'est qu'à la condition de puiser dans un contenu propre à la raison que la philosophie peut acquérir le statut de science. C'est pourquoi Fichte et Schelling formulent l'exigence suivant laquelle le lien entre les propositions doit être assuré par la communication du contenu certain de la proposition fondamentale. En effet, pour que la philosophie soit possible comme *science*, la certitude philosophique ne doit pas être dépendante d'une vérification qui se situerait à l'extérieur de son domaine et dont elle ne pourrait pas rendre compte.

Or, la nécessité de penser un contenu qui précède et conditionne toute synthèse dans le savoir constitue une préoccupation qui traverse les premiers écrits de Schelling. Elle peut se lire de façon explicite dans *Du Moi* :

De même, s'ils [les disciples de Kant] n'ont pas compris qu'il est impossible qu'espace et temps – qui sont cependant censés n'être que des *formes* de l'*intuition* et ne présupposent donc aucune forme *supérieure* de synthèse – précèdent toute synthèse, pas plus que la synthèse *subordonnée*, dérivée à l'aide de *concepts de l'entendement*, n'est pensable sans une forme et un contenu originels – contenu qui doit nécessairement être sous-jacent à *toute* synthèse, si du moins celle-ci doit être une synthèse¹⁹⁹.

En quoi consiste ce contenu originel, qui rappelons-le, n'est pas indissociable de sa forme originelle? Nous serions tentée de lire dans cet extrait une allusion à la triplicité kantienne de la synthèse évoquée ci-dessus dans une citation de l'« Analytique transcendantale » : synthèse de l'intuition, synthèse du concept et aperception transcendantale. Cependant, à y regarder de plus près, nous remarquons que Schelling émet une réserve sur la possibilité de considérer ce contenu et cette forme originels

¹⁹⁹*Du Moi*, p. 50 (SW, I, p. 153 ; HKA, p. 72 : « wenn sie [solche Anhänger Kants] nicht einsehen lernten, [...] daß ferner Raum und Zeit, die noch nur *Formen* der Anschauung seyn sollen, unmöglich vor *aller* Synthesis durch *Verstandsbegriffe* ohne eine ursprüngliche Form und einen ursprünglichen Inhalt, der *aller* Synthesis, wenn sie Synthesis seyn soll, zu Grunde liegen muß, gedenkbar sey ».

comme une synthèse, quoique leur fonction reste ici déterminée comme fondement de toute synthèse.

On ne saurait contester que dans la citation ci-dessus il s'agit bien pour Schelling de fonder l'étagement des synthèses kantienne sur un « x » qui ne soit ni une intuition sensible ni une intuition *a priori* comme forme de l'expérience possible. Ce premier principe, pour pouvoir fonder la synthèse, doit pouvoir fournir la forme d'une telle synthèse comme de son contenu. Alors que le problème de la forme de la synthèse est justement celui qui occupera les réflexions des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* à titre d'acte qui implique à la fois l'unité de cet acte et une multiplicité qui lui est hétérogène, le traité *Du Moi* se concentre sur l'établissement d'un premier principe qui doit, pour fonder la synthèse, fournir un contenu *originel* qui ne soit pas emprunté à l'expérience.

On comprend par là que l'« idéalisme transcendantal » de Fichte et de Schelling, s'il porte sur les conditions *a priori* de l'expérience, octroie à ces conditions un sens divergeant du sens kantien de « conditions de possibilité » : ces conditions ne relèvent pas seulement de l'ordre formel, mais elles possèdent un contenu qui a un rôle constitutif de l'expérience²⁰⁰. Le problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* de la philosophie acquiert ainsi une signification supplémentaire à celle que nous avons reconnue dans le paragraphe précédent comme portant sur l'acte de liaison du sujet et du prédicat. Répondre à la question kantienne signifie désormais la possibilité d'indiquer un contenu pur qui doit pouvoir se présenter avec une certitude apodictique.

Mais ce contenu n'est pas pensé à son tour, pour le Schelling de *Du Moi*, comme une synthèse, même si Schelling reviendra sur cette conception dans l'*Aperçu*. Quoiqu'il en soit, le principe restera toujours caractérisé par une détermination réciproque de la forme et du contenu, ce qui révèle à la fois son inconditionnalité et son évidence.

Ce contenu, disons-nous, n'est pas dans le *Vom Ich* une synthèse. Alors que dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Kant reconduit les trois synthèses

²⁰⁰ Quoique la philosophie transcendantale de Kant s'intéresse à ce qu'il y a d'*a priori* dans notre connaissance et que cet *a priori* soit pour elle de l'ordre du formel, cela ne signifie pas que la philosophie transcendantale soit une philosophie elle-même formelle, car elle s'occupe des sources de connaissance. C'est d'ailleurs son statut non formel qui la distingue de la logique. Ainsi par exemple dans Kant, CRP, « Idéal transcendantal », p. 1197 (AK, III, p. 387) le philosophe affirme : « Si nous examinons tous les prédicats possibles, non pas au seul point de vue logique, mais au point de vue transcendantal, c'est-à-dire quant à leur contenu, j'entends quant au contenu que l'on peut penser en eux *a priori*, nous trouvons que par quelques-uns d'entre eux un être est représenté, et par d'autres un simple non-être ».

de la connaissance au pouvoir synthétique de l'aperception²⁰¹, Schelling reste convaincu qu'il faudra encore revenir en deçà de l'unité de l'aperception pour fonder la synthèse du savoir. Dans l'optique qui est celle de Schelling, la fondation de la synthèse cognitive n'est pas possible par une autre synthèse, dont on pourrait à juste titre interroger à nouveau la possibilité. L'acte synthétique de l'entendement doit présupposer une « unité absolue » sous peine de ne pouvoir réclamer aucune évidence philosophique. C'est ce que Schelling tient à affirmer dès la préface de *Du Moi* :

A considérer les choses de plus près, il ressort donc que la synthèse qu'implique le jugement, tout comme celle qui s'exprime à travers les catégories, n'est qu'une synthèse *dérivée*, et que l'une comme l'autre ne peuvent être conçues que grâce à une synthèse plus originelle qui leur est sous-jacente (la synthèse de la multiplicité dans l'unité de la conscience en général) ; que *celle-ci* à son tour ne peut être elle-même conçue qu'à travers une unité absolue, de niveau supérieur²⁰².

Comme le texte le suggère, la fonction du « Moi » à titre de principe du système de l'expérience est bien présente dans le *Vom Ich*, dans la mesure où toutes les synthèses constitutives du savoir (synthèse judicative, synthèse catégoriale et unité synthétique de la conscience ou aperception²⁰³) présupposent le « moi absolu » à titre d'« unité absolue ».

L'« unité absolue », si elle doit fournir à la fois le contenu du savoir et une règle de liaison, a une fonction épistémologique précise : elle doit expliquer ou encore rendre concevables les synthèses constitutives de la connaissance. On comprend que « condition de possibilité » pour Schelling ne signifie pas seulement la « condition de possibilité de la pensabilité » d'un « x », mais implique en outre que ce que le Moi absolu, à titre de principe, rend possible, ne puisse être expliqué autrement. Or,

²⁰¹ D. Henrich, dans un article sur la déduction des catégories, attire l'attention sur le double sens de l'aperception chez Kant : elle est à la fois la conscience qui accompagne les représentations et elle est, en tant qu'unité d'aperception, l'origine du système des catégories. Cf. D. Henrich, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* » in E. Förster (éd.), *Kant's Transcendental Deductions*, p. 45-46.

²⁰² *Du Moi*, p.50 (SW, I, 1, 154; HKA, I, 2, p. 72 : « Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine *abgeleitete* ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und *diese* selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird »).

²⁰³ Nous remarquons que cette triplicité ne correspond pas à la triplicité kantienne : synthèse de la sensibilité, synthèse de l'imagination et synthèse de l'entendement. La question reste ouverte de savoir si

expliquer quelque chose c'est pouvoir la déduire d'un principe certain, c'est-à-dire concevoir son existence.

C'est dans ce sens que Schelling affirme que c'est à travers le principe que devient concevable (*begriffen wird*) ou explicable (*erklärbar*) l'existence (*Daseyn*)²⁰⁴ de « représentations originelles et dont la possibilité n'est pas assurée *par* l'expérience »²⁰⁵. Les « représentations originelles » auxquelles Schelling fait ici référence sont les catégories. Le problème de la synthèse dans le savoir est bien abordé par Schelling, dans cet écrit, à travers le prisme de la synthèse catégoriale.

Il faut remarquer toutes les implications que cette fonction épistémologique du principe du savoir à titre de condition de toute synthèse comporte pour la compréhension du principe dans le *Vom Ich*. La première est que le Moi est compris comme totalité de tout contenu de la synthèse, ce qui détermine Schelling à voir dans le « Moi » le concept inclusif (*Inbegriff*) de toute réalité, compris comme « la matière absolue de la détermination de tout être et de toute réalité possible »²⁰⁶, ce qui ne va pas sans rappeler la section consacrée à l'idéal transcendantal dans la *Critique de la raison pure*²⁰⁷.

Dans la mesure où le savoir est fondé par la proposition Moi=Moi, non pas seulement dans un sens formel, suivant un acte de liaison qui fait fond sur l'identité du Moi, mais aussi dans un sens matériel, Schelling affirme que notre savoir est identique

l'omission du pouvoir synthétique de l'intuition présuppose ici un recentrement de la problématique de la constitution de l'expérience autour de la déduction de la table des jugements et des catégories.

²⁰⁴ On traduit souvent le terme de *Daseyn* par l'expression française « être-là » pour le différencier de l'allemand *Existenz* (existence). Néanmoins, nous nous permettons de rendre *Daseyn* par existence, dans la mesure où la différenciation avec *Existenz* n'implique pas ici une différence de sens.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 49, (SW, I, 1, 153; HKA, I, 2, p. 71): « ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen »

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 90, SW, I, 1, p. 187; HKA, I, 2, p. 112: « absolute Materie der Bestimmung alles Seyns, aller möglichen Realität ».

²⁰⁷ Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1196 (AK, III, p. 385-386), où Kant considère le principe de détermination complète, auquel toute chose est soumise quant à sa possibilité. Suivant ce principe, on ne considère pas seulement le principe de contradiction (de tous les prédicats possibles des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit convenir à la chose), mais l'on considère également chaque chose dans son rapport avec l'ensemble (*Inbegriff*) de tous les prédicats des choses en général. La détermination d'une chose est ainsi soumise à la totalité des prédicats possibles. Kant précise dans ce contexte que le principe de détermination concerne à la fois le contenu et la forme logique : « en présupposant cette possibilité comme condition *a priori*, on se représente chaque chose comme si elle dérivait sa propre possibilité de la part qu'elle a dans cette possibilité totale. Le principe de la détermination complète concerne donc le contenu et non pas simplement la forme logique. Il est le principe de la synthèse de tous les prédicats qui doivent former le concept complet d'une chose, et non pas simplement celui de la représentation analytique qui a lieu au moyen de l'un des deux prédicats opposés, et il enferme une présupposition transcendantale, celle de la matière de toute *possibilité*, laquelle doit contenir *a priori* les *données* nécessaires à la possibilité *particulière* de chaque chose ».

au savoir que l'on a de la proposition « Moi=Moi »²⁰⁸. Toutefois, le sens de « matière » auquel le passage cité ci-dessus renvoie semble aller au-delà d'un sens faible du terme « matière » compris comme un « contenu *a priori* » et fourni par la proposition fondamentale, dans la mesure où il s'agit de la matière « de la détermination de tout être ». Or, cette compréhension du contenu de la proposition fondamentale s'accompagne de l'exigence de mettre en évidence le pouvoir qui permet de parler du « Moi » comme de la matière de toute détermination de la réalité. Quoique assez brève, la référence à l'intuition intellectuelle remplit ainsi une fonction fondamentale dans l'économie du texte.

2) Évidence et intuition intellectuelle

2.1. L'évidence du principe

Nous retrouvons le problème de l'évidence des propositions philosophiques avec la thématique de l'intuition intellectuelle. On se rappelle que la réponse kantienne à la question de la possibilité des jugements synthétiques se fonde sur un troisième terme, un « x » qui est proprement une intuition, sensible dans le cas des jugements *a posteriori*, ou *a priori* s'il s'agit des jugements de la mathématique et des principes de l'expérience. Quoique le pouvoir de l'intuition intellectuelle soit contesté par la philosophie critique, Fichte reprendra ce motif en le transmutant dans une intuition du « Moi » par lui-même. C'est cette intuition intellectuelle qui est en quelque sorte le gage d'un contenu de la proposition fondamentale.

L'idée d'un principe du savoir qui soit à la fois formel et matériel avait déjà conduit Reinhold à penser celui-ci comme un fait (*Tatsache*). C'était le fait de la conscience qui, à titre de *fait*, garantissait pour ainsi dire la matérialité du principe. Reconnaisant la légitimité d'une telle exigence de réalité du premier principe, Fichte conteste néanmoins que celle-ci se laisse penser comme un « fait » :

²⁰⁸ *Sur la forme*, p. 31 (SW, I, 1, p. 102 ; HKA, I, 2, p. 287): « On ne saura rien que ce qui est donné par le Moi et qui nous est livré par la proposition Moi=Moi ; on ne saura ce savoir que de la manière dont on sait la proposition Moi=Moi ». Cela revient-il à considérer, comme le fait Fichte, dans l'écrit *Sur le concept*, p. 32 (SW, I, 1, p. 41) que les diverses propositions du système possèderaient la même certitude que la proposition fondamentale ?

Le recenseur, pour sa part, pense s'être convaincu de ce que la proposition de conscience est un théorème fondé par un autre principe supérieur, à partir duquel ce théorème peut être démontré rigoureusement, *a priori* et indépendamment de toute expérience. La première hypothèse inexacte qui a entraîné son élévation au rang de principe de toute la philosophie fut de penser qu'il fallait partir d'un fait. Il est vrai que nous devons disposer d'un principe réel et non pas seulement formel. Mais un tel principe ne doit pas nécessairement exprimer un fait ; il peut aussi exprimer une action²⁰⁹.

C'est cette *Thathandlung* que Fichte nomme sujet ou Moi absolu et qui doit être une intuition intellectuelle (*intellektuelle Anschauung*)²¹⁰. La référence à une intuition intellectuelle reste très discrète dans le texte²¹¹, ne faisant pas l'objet d'amples développements, mais la phrase qui l'introduit est toutefois très significative pour comprendre ce que Fichte entend par cette intuition intellectuelle. En opposant l'intuition intellectuelle à l'intuition empirique, Fichte affirme que le sujet absolu « n'est pas *donné* (*gegeben*) par une intuition empirique, mais *posé* (*gesetzt*) par une intuition intellectuelle »²¹². Cette opposition entre, d'une part, l'objet de l'intuition empirique qui est donné et, d'autre part, l'*objet* de l'intuition intellectuelle qui est posé signifie que l'intuition intellectuelle est non pas seulement l'intuition d'un acte, mais qu'elle est elle-même un acte. Pour se rendre conscient de cet acte, qui est proprement l'acte de la position de la conscience de soi, Fichte a recours à un double procédé consistant en une abstraction et en une réflexion. L'exemple dont Fichte part pour illustrer le mode d'accès à l'intuition intellectuelle est l'énonciation d'un jugement. Pourvu que je fasse abstraction du contenu de ce jugement et porte mon attention sur

²⁰⁹ Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 371 (SW, I, p. 8) : « Rec wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet, aus diesem aber a priori, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen lässt. Die erste unrichtige Voraussetzung, welche seine Aufstellung zum Grundsatz aller Philosophie veranlasste, war wohl die, dass man von einer Thatsache ausgehen müsse. Allerdings müssen wir einen realen, und nicht bloss formalen, Grundsatz haben ; aber ein solcher muss nicht eben eine Thatsache, er kann auch eine Thathandlung ausdrücken ».

²¹⁰ *Ibid.*, p. 372 (SW, I, p. 10)

²¹¹ Nous remarquons que l'expression « intuition intellectuelle » n'apparaît pas dans la *Grundlage*. Néanmoins, comme le remarque C. Cesa, « De la Philosophie élémentaire à la Doctrine de la Science », p. 21, elle n'est pas l'apanage de la *Recension de l'Énésidème*. La publication des manuscrits de Zurich nous apprend que l'apparition de l'intuition intellectuelle dans le compte rendu de l'*Énésidème* n'est pas un phénomène isolé.

²¹² Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 372 (SW, I, p. 10). C'est nous qui soulignons.

l'acte de jugement, je peux, par une réflexion sur l'acte de juger, prendre conscience de celui-ci à titre d'acte de position du Moi²¹³.

Dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, Fichte nous fournit plusieurs précisions sur l'intuition intellectuelle. Dans une perspective très proche de celle de la *Recension de l'Énésidème*, le philosophe caractérise l'intuition intellectuelle comme l'intuition de la conscience de soi, grâce à laquelle le sujet fini se distingue soi-même de l'objet intuitionné. Elle est ainsi la condition de l'attribution par le sujet de ses actes à soi-même²¹⁴.

L'attribution d'une intuition intellectuelle au sujet fini n'est pas une innovation de Fichte. Isabelle Thomas-Fogiel remarque qu'elle est présente dans la philosophie de Reinhold et dans celle de Maïmon, en dépit de la divergence dans la fonction précise que celle-ci revêt pour les deux auteurs. I. Thomas-Fogiel voit néanmoins un point commun entre les deux auteurs concernant l'introduction de l'intuition intellectuelle : celle-ci correspond à l'exigence, dans le contexte du postkantisme, de spécifier le mode de donation des propositions philosophiques comme celle du « je pense »²¹⁵. Or, cette question engage bien le problème de l'évidence philosophique tel qu'on l'a trouvé dans les deux premiers écrits de Schelling.

En effet, si Schelling s'écarte de la compréhension fichtéenne de l'intuition intellectuelle dans le *Vom Ich*, cette compréhension se trouve néanmoins à l'arrière-plan du problème de l'évidence de la proposition fondamentale. Ce sera encore dans la perspective de l'évidence qu'elle fera l'objet de la réévaluation de son statut dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*²¹⁶.

²¹³ C'est dans ce contexte qu'Isabelle Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Vrin, Paris, 2000, p. 62, rapproche la compréhension fichtéenne de l'intuition intellectuelle du pragmatisme : « En ce sens, l'intuition intellectuelle, en tant qu'elle est considération de l'acte, et non mise en présence d'un "étant" ni prise de conscience d'un "état mental", peut être comparée à l'entreprise pragmatique qui, dissociant le contenu propositionnel de la force illocutoire, s'attache à penser l'acte d'énonciation en tout énoncé ».

²¹⁴ Fichte, *Seconde introduction à la Doctrine de la Science*, in OCPP, p. 272 (SW, I, p. 463).

²¹⁵ I. Thomas-Fogiel, *Critique de la représentation, op.cit.*, p. 57. Cf. aussi *ibid.*, p. 64-65 où l'auteur considère que la théorie de l'intuition intellectuelle de Fichte, comprise comme saisie d'un acte, rompt avec la définition kantienne de la validité qui réduit le connaissable à ce qui est figurable dans le temps et l'espace.

De même, L. Hühn, *Fichte und Schelling, op.cit.*, p. 1, considère que l'intuition intellectuelle congédie le paradigme d'un ordre ontologique précédant la subjectivité ainsi que la compréhension substantielle de la subjectivité. L'intuition intellectuelle s'inscrirait ainsi dans le projet d'une autofondation qui s'écarte du paradigme traditionnel de la fondation métaphysique.

²¹⁶ Pour une analyse du rôle de l'intuition intellectuelle dans les *Lettres* cf. le deuxième chapitre de la première section de la Partie et plus particulièrement le point intitulé « L'interprétation pratique de l'intuition intellectuelle ».

Cependant, cette lecture ne va pas sans soulever de nombreux problèmes. Il est vrai que l'on est tenté, dans le contexte de *Du Moi*, de considérer comme H. M. Baumgartner que l'intuition intellectuelle est la forme de l'être donné non pas pour nous, mais pour l'Absolu²¹⁷. Mais une lecture attentive de l'introduction du thème par Schelling doit nous conduire à nuancer cette position.

Cela dit, l'évidence du principe ne repose pas dans le *Vom Ich* uniquement sur l'intuition intellectuelle, mais tient aussi à une argumentation basée sur l'analyse du concept d'« inconditionné ». Cette argumentation a néanmoins une fonction distincte de celle de l'intuition intellectuelle, car, à la différence de celle-ci, elle est à envisager comme le procédé mis en œuvre pour parvenir à l'établissement du principe du savoir. L'intuition intellectuelle semble ainsi avoir plutôt un rôle vérificateur et être une sorte de ratification de la réalité de ce à quoi le philosophe est parvenu au moyen d'une analyse.

En effet, l'intuition intellectuelle offre à Schelling le seul moyen d'accès à une évidence, dans la mesure où la recevabilité d'une démonstration présuppose la certitude des principes sur lesquels cette démonstration prend appui. Si Schelling reprend à Fichte l'idée d'une certitude fondée en soi de l'intuition, ainsi que l'idée de Reinhold d'un principe universel qui n'est pas démontrable²¹⁸, il la transmue en revanche en une critique de la philosophie du concept qui semble être un peu étrangère à Fichte²¹⁹ et qui se réclame explicitement de Jacobi²²⁰. Nous ne trancherons pas ici la question de savoir quelles influences se trouvent à l'arrière-plan de la conception schellingienne de l'intuition intellectuelle. Nous remarquons néanmoins que chez un auteur comme Jacobi, l'intuition rationnelle remplit aussi une fonction dans la certitude de la

²¹⁷ H. M. Baumgartner, « Das absolute Ich und die Kategorien. Zu Schellings Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ » (1795) in J. Jantzen (hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1998, p. 76. Nous remarquons qu'il existe une très abondante bibliographie sur l'intuition intellectuelle, mais elle porte surtout sur la signification que celle-ci revêt dans la philosophie dite de l'« identité ». Pour une analyse de son statut dans cette période de la philosophie schellingienne cf. L. Hühn, *Fichte und Schelling, op. cit.*, p. 178-180.

²¹⁸ Cf. Reinhold, *Sur le fondement*, p. 224 et p. 226 (*Über das Fundament*, p. 78 et p. 82-83).

²¹⁹ Certes, Fichte affirme dans la *Seconde introduction*, p. 272 (SW, I, p. 463) que celui qui veut qu'on lui démontre le pouvoir de l'intuition intellectuelle par raisonnement, est semblable à l'aveugle-né qui demande à ce qu'on lui explique ce que sont les couleurs, mais cela ne préjuge pas du rôle du concept dans la philosophie. Cette image de l'aveugle-né est reprise par Schelling dans l'*Aperçu* pour mettre en évidence le rôle fondamental de l'intuition auquel le concept ne saurait se substituer. Cf. *Aperçu*, SW, I, p. 353-354 ; HKA, I, 4, p. 72.

²²⁰ La mise en évidence des insuffisances de la démonstration et la critique d'une philosophie des concepts abstraits (*abstrakte Begriffe*) s'accompagne, dans le texte de Schelling, d'une citation du texte de 1786 intitulé les *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza*.

connaissance²²¹. En dépit des influences que Schelling a subies pour sa conception de l'intuition intellectuelle²²², il reste qu'elle s'inscrit à l'arrière-plan, d'influence fichtéenne, de la question du contenu et de l'évidence du Moi absolu.

2.2. La fonction de l'intuition intellectuelle dans l'écrit *Du Moi*

En effet, Schelling introduit le thème de l'« intuition intellectuelle » dans le paragraphe VIII du *Vom Ich*, où il est question de la détermination positive du Moi comme liberté. Schelling est conscient des difficultés qui entourent l'idée d'un accès discursif au Moi absolu et conclut à partir de là que le Moi ne peut être déterminé (*bestimmt*) que par une intuition²²³. Cette intuition est une intuition intellectuelle comme celle de la *Recension de l'Énésidème* de Fichte. Néanmoins, si Schelling la détermine également dans son opposition à une intuition sensible, il n'a pas recours comme Fichte à l'opposition entre « donné » et « posé », mais fait intervenir plutôt le caractère objectif de l'intuition sensible. La détermination plus fondamentale de l'intuition intellectuelle du Moi est celle de ne pas être l'intuition d'un objet. Cette compréhension *négative* de l'intuition intellectuelle est problématique, d'autant plus que Schelling conteste à la conscience la possibilité d'une intuition intellectuelle, alors que Fichte admet la possibilité de se rendre conscient de l'acte qui est proprement l'intuition intellectuelle.

Au contraire, Schelling établit une coupure entre la conscience et l'intuition intellectuelle :

²²¹ Dans un texte de 1787 intitulé *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Vrin, 2000, p. 148 (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, in *Werke*, Band II, p. 59), Jacobi affirme : « À l'encontre de l'intuition sensible aucune démonstration n'a de valeur, puisque toute démonstration n'est qu'une reconduction du concept à l'intuition sensible (empirique ou pure) qui la vérifie ; relativement à la connaissance de la nature, cette intuition est le début et la fin, ce qui vaut inconditionnellement, l'absolu. Pour la même raison aucune démonstration ne vaut contre l'intuition rationnelle, l'intuition de la raison, qui nous donne à connaître des objets au-delà de la nature, c'est-à-dire nous donne la certitude de leur réalité et de leur vérité ».

²²² Outre Jacobi, nous pouvons ici penser à Spinoza ou encore à Hölderlin. X. Tilliette rapproche la conception de l'intuition intellectuelle dans le *Vom Ich* de la connaissance du troisième genre chez Spinoza, l'*amor intellectualis Dei*. D'après X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 57, l'intuition intellectuelle dans le *Vom Ich* oscille entre la conception fichtéenne de l'intuition de la liberté sans objet et l'intuition de l'être absolu. Pour ce qui est de Hölderlin, c'est la conception de l'intuition intellectuelle dans les *Lettres* qui semble se prêter à une confrontation entre Schelling et le poète. Lore Hühn rapproche ainsi la critique de l'intuition intellectuelle fichtéenne par Hölderlin dans *Jugement et Etre (Urtheil und Seyn)* de la position de Schelling dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Cf. Lore Hühn, *Fichte und Schelling, op. cit.*, p. 89.

Je sais fort bien également que cette intuition intellectuelle dès lors qu'on prétend l'assimiler à l'intuition sensible devient nécessairement tout à fait incompréhensible et qu'en outre, pas plus que la liberté absolue, elle ne peut venir au premier plan dans la conscience, dans la mesure où celle-ci présuppose un objet, tandis que l'intuition intellectuelle n'est possible que parce qu'elle n'a aucun objet. Toute tentative pour la réfuter en partant de la conscience échouera par conséquent aussi sûrement que celle qui tendrait à lui donner une réalité objective à l'aide de cette même conscience, ce qui reviendrait en réalité à la supprimer purement et simplement²²⁴.

Du fait de cette caractérisation, l'intuition intellectuelle reste dans ce texte foncièrement entourée d'un certain flou : qu'est-ce qui est exactement intuitionné dans l'intuition intellectuelle ? Relève-t-elle d'une faculté de connaître en particulier ou du pouvoir de penser lui-même comme chez Fichte ? Ce qui est intuitionné subsiste-t-il en dehors de cette intuition intellectuelle ?

Les éléments apportés par le *Vom Ich* ne nous permettent pas de fournir une réponse satisfaisante à ces questions. Du fait de ces difficultés et étant donné que Schelling ne fournit pas une vision cohérente de l'intuition intellectuelle, on a pu affirmer qu'il ne peut pas y avoir véritablement de théorie de l'intuition intellectuelle chez Schelling²²⁵. Ces difficultés semblent mettre en cause l'inscription de la référence à l'intuition intellectuelle dans une problématique de l'évidence de la proposition fondamentale. Néanmoins, nous nous croyons autorisée à considérer que l'évocation de l'intuition intellectuelle se présente comme un corollaire de la thèse d'après laquelle la proposition fondamentale est celle dans laquelle la forme et le contenu sont conditionnés réciproquement et cela pour deux raisons : 1) L'intuition intellectuelle est la forme d'après laquelle le Moi se détermine ou se pose lui-même ; 2) cette forme est à elle-même son contenu et elle est alors la forme originelle et matérielle de l'identité²²⁶.

²²³ *Du Moi*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181; HKA, I, 2, p. 106).

²²⁴ *Ibid.*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181-182; HKA, I, 2, p. 106) : « Ich weiß es ebenso, daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß, daß sie überdieß ebensowenig als die absolute Freiheit im Bewußtseyn vorkommen kann, da Bewußtseyn Objekt voraussetzt, intellektuale Anschauung aber nur dadurch möglich ist, daß sie gar kein Objekt hat. Der Versuch also, sie aus dem Bewußtseyn zu widerlegen, muß ebenso sicher fehlschlagen, als der Versuch, ihr durch dasselbe Objektive Realität zu geben, was nichts anderes hieße, als sie schlechterdings aufheben ».

²²⁵ W. Wieland, « Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur » in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 253.

²²⁶ L'intuition intellectuelle de Fichte est comprise aussi selon la même structure, où l'acte de position ou la forme de l'égoïté devient le contenu du Moi.

La forme de l'identité prend le relais de ce qui était pensé comme « forme matérielle » dans l'écrit *Sur la possibilité d'une forme*.

Nous nous croyons autorisée à envisager cette intuition intellectuelle comme une intuition qui n'est certes pas celle d'un acte comme c'est le cas chez Fichte²²⁷, mais qui porte sur la forme qui est le principe de l'identité, d'après laquelle le Moi se pose et se détermine. En effet, le philosophe considère d'une part que c'est dans l'intuition intellectuelle que le Moi se détermine²²⁸ et, d'autre part, que toute réalité est déterminée par l'archi-forme matérielle de l'identité (*materiale Urform der Identität*)²²⁹ :

Mais le Moi n'est conditionné que par soi-même et n'est déterminable que dans l'intuition intellectuelle ; il faut donc qu'il soit absolument identique à soi-même (qu'il ne se laisse déterminer en aucune manière numériquement) ; car si un Moi venait à coïncider avec un autre Moi extérieur au sien, il ne pourrait plus s'en distinguer en rien²³⁰.

Or, comme tout le texte de *Vom Ich* tend à le montrer, cette détermination du Moi n'est possible que par l'identité et c'est pourquoi Schelling prétend qu'une détermination du Moi absolu est possible sans qu'il devienne pourtant un objet ou un conditionné²³¹. Le Moi ne saurait ainsi être déterminé à partir d'un concept, car le concept implique un rapport de genre à espèce, unité et multiplicité²³², comme Kant l'a mis en évidence dans l'« Esthétique transcendantale », alors que le Moi n'est susceptible d'aucune détermination numérique. C'est donc seulement dans une intuition intellectuelle que le « Moi » peut être déterminé :

²²⁷ X. Tilliette souligne ainsi, dans son étude « Vision plotinienne et intuition schellingienne » in *L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, p. 65, la dimension contemplative de l'intuition intellectuelle.

²²⁸ *Du Moi*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181 ; HKA, I, 2, p. 106).

²²⁹ *Ibid.*, p. 122 (SW, I, 1, p. 217 ; HKA, I, 2, p. 147).

²³⁰ *Ibid.*, p. 85 (SW, I, 1, p. 182 ; HKA, I, 2, p. 107) : « Allein das Ich ist bloß durch durch sich selbst bedingt, und nur in intellektualer Anschauung bestimmbar, es muß sich also selbst schlechthin gleich (gar nicht durch Zahl bestimmbar) seyn ; mithin fiel das Ich außer dem Ich mit diesem zusammen, wäre gar nicht von ihm unterscheidbar ».

²³¹ A partir du paragraphe IX, Schelling procède à une prédication du Moi qu'il n'est pas utile ici d'analyser dans le détail. Nous retiendrons que la méthode suivie par Schelling pour accomplir cette tâche est la détermination du Moi à partir de la contradiction avec le concept de la liberté du Moi, « concept » n'étant pas ici à envisager dans son sens technique.

²³² *Du Moi*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181 ; HKA, I, 2, p. 106) : « Si le Moi était un concept, il faudrait alors qu'il y ait une instance supérieure en laquelle il trouverait son unité – et une instance inférieure en laquelle il aurait maintenu sa multiplicité ; bref, le Moi serait alors conditionné de part en part. C'est donc seulement à travers une intuition que le Moi peut être déterminé (*bestimmt*) ».

Là où il y a objet, il y a intuition sensible et réciproquement. Là où il n'y a *aucun* objet, à savoir dans le Moi absolu, il n'y a place pour aucune intuition sensible. De deux choses l'une par conséquent : ou bien il n'y a aucune intuition du tout ou bien celle-ci est une intuition *intellectuelle*. *Le Moi est donc déterminé par soi-même dans l'intuition intellectuelle comme Moi pur et simple*²³³.

Dans le *Vom Ich*, le principe d'identité acquiert ainsi un rôle fondamental qu'il ne possédait pas encore dans l'écrit *Sur la forme*. Il le doit à une nouvelle compréhension du principe de la philosophie comme matière du savoir. Alors que dans l'écrit *Sur la forme* le principe d'identité est fondé dans l'acte du Moi par lequel le Moi se pose soi-même, nous pouvons remarquer, au paragraphe XVI de l'écrit *Du Moi*, que Schelling évoque l'idée d'un être du Moi qui est présupposé par le poser du Moi. Cet être est identité. Le principe de l'identité subit par là une redéfinition : du principe logique relevant de l'entendement dans l'écrit *Sur la forme*, il exprimera, dans le *Vom Ich*, l'identité d'un substrat matériel, qui légitime et fonde l'usage logique du principe d'identité à titre de principe logique²³⁴. Cela n'empêche pas Schelling de reprendre la critique kantienne du paralogisme de la psychologie transcendantale qui fait du Moi un objet²³⁵. Le « substrat » ou la matière du savoir n'est pas à lire dans un sens objectif, mais comme principe de position d'une identité à soi. Ce statut ambivalent de l'identité dans le texte est manifeste dans sa compréhension comme « archi-forme matérielle du savoir ».

Chez Fichte, la proposition « Moi=Moi » exprime aussi une identité. Le savoir exprimé par cette proposition fondamentale peut-être caractérisé comme le savoir d'une unité judicative nécessaire entre le « moi » et le « moi », c'est-à-dire comme le savoir d'une unité. Mais cette unité en présuppose une autre. Comme Jean-François Courtine l'a parfaitement mis en évidence, il est nécessaire de distinguer deux types différents d'unité : l'unité de la conscience de soi, dans laquelle le Moi se rapporte à soi et se sait immédiatement identique avec soi, et le savoir de soi dont témoigne la proposition

²³³ *Ibid.*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181 ; HKA, I, 2, p. 106 : « Wo Objekt ist, da ist sinnliche Anschauung, und umgekehrt. Wo also *kein* Objekt ist, d. i. im absoluten Ich, da ist keine sinnliche Anschauung, also entweder gar keine, oder *intellektuelle* Anschauung. *Das Ich also ist für sich selbst als bloßes Ich in intellektueller Anschauung bestimmt* »).

²³⁴ Cette distinction permet de voir ici déjà une conception très proche de la conception du principe d'identité qui sera à l'œuvre dans le texte de 1801, l'*Exposition de mon système de la philosophie* (*Darstellung meines Systems der Philosophie*) (désormais = *Exposition*), trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 49, §4 (SW, IV, p. 116-117) comme la loi de l'être de la raison.

nucléaire : « Je suis »²³⁶. Nous observons qu'aucune des deux acceptions de l'unité du Moi chez Fichte n'est envisagée dans un sens matériel dissociable de l'acte.

Or, c'est bien la compréhension du Moi comme substrat (*Substrat*) de réalité ainsi que de sa forme matérielle comme identité dans le *Vom Ich* qui suscite, de la part de la littérature critique, une lecture « ontologique » de la proposition fondamentale : Schelling substantialiserait le « Moi », alors que pour Fichte le « Moi » est principe de la connaissance et fondement de l'expérience dans une perspective épistémologique en même temps qu'il est fondement de l'exigence pratique. Nous sommes à présent en état de remettre en cause une telle lecture, car nous avons pu voir dans quelle mesure la détermination « matérielle » du « Moi » dans l'écrit schellingien engageait le problème de l'évidence du savoir. Nous émettons l'hypothèse que c'est à la lumière d'un problème d'ordre épistémologique que Schelling va être conduit à dissocier, dans le principe, l'acte de position et le substrat. Ce point pourra bien s'avérer central dans la perspective d'une élucidation du statut non transcendantal des analyses de Schelling, alors que le couple classificatoire d'ontologie/épistémologie pose de sérieux problèmes pour une détermination du programme philosophique du *Vom Ich*, qui se dérobe à la ligne de partage présumée par cette classification.

La thèse ontologique du *Vom Ich* semble bien être encore celle de l'idéalisme transcendantal de Fichte, que l'on peut résumer d'après la formule mise en évidence par Daniel Breazeale, selon laquelle tout être est être pour un sujet et, par conséquent, tout être est être-posé (*Sein=Gesetztsein*)²³⁷. Or, c'est bien dans cette perspective que le principe du savoir et le principe de l'être se télescopent dans le *Vom Ich* de Schelling²³⁸. Néanmoins, il faut faire droit aux ambiguïtés du texte. La dissociation entre, d'une part, l'acte de poser ou « ce-qui-pose » (*das Setzende*)²³⁹ et, d'autre part, un fondement de toute ponibilité (*Setzbarkeit*), inclusivement de la position de soi-même, semble introduire parfois dans le texte une rupture avec cette thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal du jeune Fichte.

²³⁵ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1047 (AK, III, p. 262-263) et Schelling, *Du Moi*, p. 110 (SW, I, 1, p. 205-206 ; HKA, 2, p. 134).

²³⁶ J.-F. Courtine, « Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéna et sa critique de Fichte » in *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science. Actes du colloque de Poitiers. Octobre 1994* in *Les Cahiers de la Philosophie*, Printemps 1995 (numéro hors série), p. 283.

²³⁷ Daniel Breazeale, « De la *Tathandlung* à l'*Anstoß* – et retour : liberté et facticité dans les *Principes de la Doctrine de la science* » in *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science, op.cit.*, p. 73.

²³⁸ C'est pourquoi Schelling peut faire usage d'expressions comme « cause de l'être » (*Ursache des Seyns*) à propos du Moi absolu. Cf. *Du Moi*, p. 99 (SW, I, 1, p. 195 ; HKA, I, 2, p. 121).

3) La notion de « Moi » : ce-qui-pose (*das Setzende*) et l'identité

3.1. Dissociation de l'acte de position et du substrat

La dissociation que Schelling opère dans le *Vom Ich* entre l'acte de position et le substrat (*Substrat*) de toute ponibilité²³⁹ vient consolider la conception d'un fondement du savoir qui ne se réduise pas à sa formulation propositionnelle, qui elle est comprise comme une position de soi-même. Afin d'élucider cette dissociation et de mettre en évidence dans quelle mesure cette dissociation s'opère sur fond de la problématique de la réalité du savoir, il importe d'attirer l'attention préalablement sur le double rôle du fondement du savoir dans le *Du Moi*. Tout d'abord, le Moi absolu est compris dans un sens proche de celui du principe dans l'enquête de la philosophie transcendante comme condition de possibilité de la connaissance. Par conséquent, la thèse ou position de la proposition fondamentale est la première condition de la validité objective des synthèses de la connaissance. Mais le Moi absolu est, en outre, le garant pour ainsi dire de la réalité du savoir, c'est-à-dire du contenu réel de nos représentations. Certes, il s'agit d'une préoccupation commune à Fichte et à Schelling que de rendre compte de la possibilité pour le principe du système de fournir un contenu au savoir. Néanmoins, cela implique pour Schelling, à la différence de Fichte, une dissociation entre l'acte d'autoposition exprimé par la proposition Moi=Moi et le « Moi » compris comme substrat de tout acte de poser ou encore comme le « fondement originaire de toute réalité » (*Urgrund aller Realität*)²⁴¹. A cette double fonction correspond une double compréhension du Moi absolu à la fois comme « position par soi-même » et comme « assise fondamentale (*Grundlage*) de tout poser »²⁴².

Cette compréhension du principe, si elle n'est pas explicite dans *Sur la forme*, se trouve déjà implicitement dans cet écrit, quoiqu'elle n'y joue pas le rôle qu'elle aura dans le *Vom Ich*. En effet, Schelling distingue, dans *Sur la forme*, le contenu de la

²³⁹ Cf. *Sur la forme*, p. 26 (SW, I, 1, p. 96-97 ; HKA, I, 2, p. 279-280) et *Du Moi*, p. 99 (SW, I, 1, p. 195 ; HKA, I, 2, p. 121).

²⁴⁰ *Du Moi*, p. 122 (SW, I, 1, p. 217 ; HKA, I, 2, p. 147).

²⁴¹ *Du Moi*, p. 62 (SW, I, 1, p. 162 ; HKA, I, 2 p. 85). A ce propos, nous pouvons remarquer une prédominance plus grande du vocabulaire du fondement dans l'écrit *Du Moi* au détriment de celui de « proposition fondamentale », auquel Schelling a recours dans l'écrit *Sur la forme*.

²⁴² *Ibid.*, p. 123 (SW, I, 1, p. 218 ; HKA, I, 2, p. 147) : « La proposition Moi=Moi est donc l'assise fondamentale (*Grundlage*) de tout poser ».

proposition fondamentale, le Moi, et le « Moi=Moi » comme sa forme formelle et matérielle²⁴³. Dans le *Vom Ich*, Schelling établit une dissociation entre la ponibilité de toute réalité et le « substrat » de cette ponibilité. Ce substrat est susceptible de recevoir plusieurs déterminations, comme par exemple l'unité ou encore la substantialité²⁴⁴. Or, ce que Schelling appelle la « forme de la ponibilité dans le Moi en général » et qui correspond à tout acte de position dans un jugement est, nous dit le philosophe, nécessairement déterminée par la forme originaire matérielle de l'identité (*materiale Urform der Identität*) du Moi, au moyen de laquelle le Moi pose toute réalité en soi-même²⁴⁵.

Schelling tend ainsi vers une primauté de l'identité du Moi par rapport à l'autoposition, l'identité du Moi étant à la fois la condition de son autoposition ainsi que de toute position en général. Néanmoins, l'identité a un statut ambivalent dans le texte. Il y a, en effet, une certaine oscillation entre une conception de l'identité comme conditionnant l'autoposition et une conception de l'identité du Moi comme quelque chose qui relève d'un acte et donc de la position d'un Moi :

Car le Moi est seulement *parce qu'il est*. Si donc il n'était pas pure identité, c'est-à-dire s'il n'était pas purement et simplement seulement ce qu'il est, il ne pourrait pas non plus être posé *par soi-même* ; autrement dit, il pourrait être aussi, parce qu'il est ce qu'il n'est pas. Or le Moi ou bien n'est pas du tout, ou bien est seulement par soi-même. La forme originaire du Moi doit donc nécessairement être la pure identité. Seul *ce* qui est *par soi-même* se donne à soi-même la forme de l'identité, car seul ce qui est purement et simplement *parce qu'il est*, est dans son être même conditionné par l'identité, c'est-à-dire par soi-même ; tandis que, en revanche, l'existence de tous les autres existants n'est pas *simplement* déterminée par leur identité, mais par quelque chose qui leur est extérieur²⁴⁶.

²⁴³ *Sur la forme*, p. 26 (SW, I, 1, p. 97 – HKA I, 2, p. 280) : « *Moi* est le contenu (*Inhalt*) de la proposition de fond – *Moi est Moi* en est la forme matérielle et la forme formelle qui s'engendrent réciproquement l'une l'autre ».

²⁴⁴ Le fait que Schelling évoque, dans le premier point du *Vom Ich*, la déduction d'un ultime fondement réel (*Realgrund*) de notre savoir, alors qu'il se réfère dans le point quatre à la déduction d'une proposition fondamentale suprême (*des obersten Grundsatzes*) pourrait nous laisser penser que cette distinction entre le Moi absolu et sa formulation propositionnelle y est déjà présumée.

²⁴⁵ *Du Moi*, p. 122 (SW, I, 1, p. 217; HKA, I, 2, p. 147).

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 80 (SW, I, 1, p. 177-178; HKA, I, 2, p. 101-102.): « Denn das Ich ist, nur weil es ist. Wäre es also nicht reine Identität, d.h. schlechthin nur das, was es ist, so könnte es auch nicht *durch sich selbst* gesetzt seyn, d.h. es könnte seyn, auch, weil es das ist, was es *nicht* ist. Das Ich aber ist entweder gar nicht, oder nur durch sich selbst. Also muß die Urform des Ichs reine Identität seyn. Nur *das*, was *durch sich selbst* ist, gibt sich selbst die Form der Identität, denn nur das, was schlechthin ist, *weil* es ist, ist

La perspective que Schelling nous fournit ci-dessus reprend, dans une certaine mesure, la distinction entre forme intérieure et forme extérieure de *Sur la forme*, quoiqu'elle suppose un glissement de sens. Dans *Sur la forme*, Schelling affirme dans une note que le fait que la proposition fondamentale soit « conditionnée par soi-même » (*durch sich selbst bedingt*) appartient à son contenu, alors que le fait qu'elle soit posée de façon inconditionnée (*unbedingt gesetzt*) relève de sa forme extérieure²⁴⁷. Comme nous avons déjà pu le remarquer dans l'un des points précédents, la forme intérieure de la proposition fondamentale est « l'être conditionné par soi-même » (*durch sich selbst Bedingtseyn*) qui conditionne la forme extérieure de l'être-posé inconditionné » (*unbedingtes Gesetzseyn*)²⁴⁸. Or, cette forme intérieure devient, dans *Du Moi*, l'identité du Moi. Au contraire, dans l'écrit *Sur la forme*, Schelling précise bien que la forme de l'identité n'est pas la forme originelle, mais que c'est la forme de l'« être-posé inconditionné » qui doit être comprise comme la forme originelle²⁴⁹. Bien sûr, il ne s'agit pas ici de la même « identité » : dans un cas il est question de l'identité du Moi, dans l'autre de l'identité comme principe logique. En effet, nous pouvons considérer que, dans le *Vom Ich*, l'identité est pour ainsi dire l'acte de position qui est à soi-même contenu, c'est-à-dire la forme de la position envisagée comme contenu pour le Moi absolu.

La dissociation entre le Moi comme « ce-qui-pose » et le Moi comme « identité » a pour corollaire le fait qu'être principe du savoir n'est pas la seule détermination possible de l'absolu comme c'était encore le cas dans l'écrit *Sur la forme*, mais qu'il constitue plutôt une des déterminations multiples du Moi absolu. Cette conception ouvre la possibilité d'une tentative de détermination de l'absolu par d'autres prédicats. Plus précisément, c'est n'est qu'au prix de l'écart entre la proposition fondamentale « Je suis je », qui constitue l'énoncé fondateur du système, et le fondement du savoir comme « Moi », que Schelling peut prétendre à la recherche d'une détermination ultérieure du principe à l'aide des « concepts originels » comme des formes premières des catégories et dont il nous offre l'exemple dans le *Vom Ich*.

seinem Seyn selbst nach durch Identität, d. h. durch sich selbst, bedingt; da hingegen die Existenz jedes andern Existierenden nicht *bloß* durch seine Identität, sondern durch etwas außer derselben bestimmt ist ».

Cf. encore *Ibid.*, p. 81 (SW, I, 1, p. 178-179; HKA, I, 2, p. 103): « Dans la mesure où le Moi, conformément à son essence elle-même, est posé par son identité absolue, il est indifférent de formuler le principe *en ces termes* : *Je suis Je*, ou encore *Je suis !* »

²⁴⁷ *Sur la forme*, p. 39 (SW, I, 1, p. 109 ; HKA, I, 2, p. 296).

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 21 (SW, I, 1, p. 93 ; HKA, I, 2, p. 274)

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 40 (SW, I, 1, p. 109 ; HKA, I, 2, p. 296).

Ce changement de perspective implique une réorientation de l'enquête philosophique dans le *Vom Ich*. Alors que dans l'écrit *Sur la forme*, il s'agit de reconnaître à l'aide du « trait caractéristique » (*Merkmal*)²⁵⁰ quelle est la proposition fondamentale du savoir capable de lui assurer un caractère scientifique, il est question, dans *Du Moi*, non seulement d'établir le principe du savoir, mais de produire un savoir de ce principe par les *Merkmale*, d'où il doit résulter une prédication du Moi absolu.

3.2. La position du sujet : l'équivalent de la conscience de soi ?

Au regard des analyses précédentes mettant en évidence l'idée d'un substrat matériel de tout savoir que Schelling appelle « Moi », la question se pose alors de savoir pourquoi Schelling nomme encore « Moi absolu » le fondement du savoir. Qu'est-ce qui, dans la compréhension du principe, peut justifier la dénomination du fondement du savoir comme « Moi » ? Quel rapport y a-t-il entre le « Moi absolu » et l'acte de la conscience de soi par lequel celle-ci se pose ?

On remarque que « Moi » désigne tout d'abord « ce-qui-pose » ou ce qui se pose soi-même, et que ce n'est qu'à ce titre qu'il constitue le véritable « inconditionné » dans le savoir. Dans ce cadre, cette notion apparaît en opposition avec le concept de « chose » qui ne peut être qu'un conditionné, dans la mesure où une « chose » renvoie à quelque chose qui lui est extérieur et qui rend raison de son existence. Or, tout sujet, par opposition à l'objet, est compris comme « position ». Néanmoins, alors que chez Fichte cette position était comprise tout d'abord comme un acte de la conscience de soi, la position du sujet se trouve d'emblée chez Schelling comprise comme la « liberté » qui se trouve en deçà de l'acte de la conscience et qui la constitue.

Schelling affirme à plusieurs reprises que le fondement du savoir se trouve dans l'esprit humain lui-même. C'est donc bien par rapport à un sujet humain qui peut dire « moi » que le nom de « Moi » apparaît dans le texte. Sauf que ce « moi » ne renvoie pas à la conscience. Ce qui caractérise « ce fondement se trouvant dans l'esprit

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 25 (SW, I, 1, p. 96; HKA I, 1, p. 279): « La première marque caractéristique (*Merkmal*) que l'on trouve dans le concept d'une proposition purement et simplement inconditionnée nous indique cependant d'elle-même qu'il faut la chercher sur une tout autre voie. Une telle proposition ne peut être déterminée que par soi-même et ne peut être livrée que par *ses propres traits caractéristiques (seine eigene Merkmale)*. Or, elle ne dispose d'aucune autre marque caractéristique que celle de l'absolue inconditionnalité; toutes les autres marques que l'on pourrait lui attribuer en dehors de celle-ci la contrediraient, ou seraient déjà contenues en elle ».

humain », c'est la liberté. Dans le *Vom Ich*, le terme « Moi » renvoie donc à la liberté, alors que le vocable de « sujet » est pris dans le sens d'un sujet doué de conscience.

Mais la question se pose de savoir ce qui distingue exactement la position du « Moi absolu » de celle du sujet empirique. La position du moi empirique est conditionnée par une opposition relativement aux objets et se laisse exprimer par la formule « *Je pense* »²⁵¹, ce qui renferme déjà une détermination de la position, alors que la proposition « *Je suis je* » ou « *Je suis* » formulée dans le paragraphe VII du texte exprime une position inconditionnée. En effet, l'expression : « Si je suis, alors je suis » (*wenn Ich bin, so bin Ich*) se laisse formuler selon Schelling dans « Je suis parce que je suis » (*Ich bin, weil Ich bin*)²⁵², dans la mesure où la position du second Moi est nécessairement impliquée dans la position du premier.

Cette identité entre les deux « Moi » de la proposition fondamentale exprimée par l'acte de position par soi-même est celle de l'être et du penser, non pas au sens où c'est le fait de se penser soi-même qui fait que le « Moi » est à titre de « Moi », mais dans le sens où le moi absolu pose son propre être²⁵³.

Dégager le sens précis du Moi absolu comme condition de toute conscience de soi ou du Moi empirique s'avère être plus problématique. On peut fournir à ce propos deux arguments principaux présentés par Schelling pour établir le Moi absolu comme condition de possibilité du Moi empirique : 1) le Moi empirique ne s'efforcerait jamais de maintenir son identité si le Moi absolu n'était pas posé originairement par soi-même comme pure identité²⁵⁴ ; 2) un argument plus discret se trouvant à la fin d'une note consiste à affirmer que le Moi infini serait aussi au fondement de la représentation du « Moi » comme principe d'unité des objets²⁵⁵. C'est donc par le biais de l'idée d'unité que le Moi empirique renvoie au Moi absolu. Le Moi absolu devient ainsi, comme condition de la synthèse du moi empirique, l'équivalent du sujet transcendantal. Sauf que cette condition est comprise par Schelling comme une unité matérielle sous-jacente à l'unité de la conscience, qui dépasse ainsi le sens d'un acte de synthèse.

²⁵¹ *Du Moi*, p. 83 (SW, I, 1, p. 180; HKA, I, 2, p. 104).

²⁵² *Ibid.*, p. 68 (SW, I, 1, 167 – HKA, I, 2, p. 90).

²⁵³ En effet, il y a lieu de distinguer deux sens du terme « penser » dans le texte. Schelling affirme que le « Je suis ! » implique cette identité entre être et penser, mais il considère par ailleurs qu'il « renferme un être qui est antérieur à toute pensée et toute représentation ». Cf. *Du Moi*, p. 68 (SW, I, 1, 167 ; HKA, I, 2, p. 90). Ces deux affirmations ne se laissent saisir ensemble que si l'on distingue deux significations du terme « penser » : le penser comme position et le penser-représentation (quoique la représentation implique aussi dans une certaine mesure une position, cette position reste relative à un objet).

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 83 (SW, I, 1, 181, HKA, I, 2, p. 105).

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 83 (SW, I, 1, 180 ; HKA, I, 2, p. 104-105).

La dissociation dans le principe du savoir entre le « ce-qui-pose » et l'« identité » à l'œuvre dans *Du Moi*, va se révéler fondamentale pour la suite de la réflexion schellingienne, car c'est elle qui permet à Schelling de procéder à une tentative de prédication du Moi absolu à l'aide du vocabulaire spinoziste et qui prépare la conception du principe sous-jacente à la philosophie de l'identité. Même si l'on admet que Fichte a pu distinguer ce qui relève du fondement (*Grundlage*) et ce qui est du ressort de l'expression d'un acte dans la proposition fondamentale (*Grundsatz*), il n'admet pas pour autant la possibilité de produire un discours sur cette *Grundlage*. La distinction fichtéenne a ainsi un sens critique comparable à la signification de la différence établie par la philosophie transcendantale entre le « phénomène » et la « chose en soi ». Cette distinction, plutôt que de permettre la production d'un discours sur la « chose en soi » dans sa séparation d'avec le phénomène, a le sens d'un interdit théorique. Au contraire, Schelling essaie de déterminer positivement le Moi comme substrat (*Substrat*) de la réalité à travers une prédication du Moi absolu, dont la possibilité s'inscrit dans l'écart même entre le fondement et la proposition fondamentale.

Dans ce contexte, nous avons le droit de poser la question de savoir si Schelling ne semble pas remettre à plat dans *Du Moi* tous les acquis de la *Critique de la raison pure*. Il nous faut alors interroger quelle compréhension Schelling a de la philosophie kantienne, s'il doit pouvoir se réclamer du « criticisme ». D'après notre hypothèse, c'est par la reformulation du problème kantien de la *Critique de la raison pure* que Schelling s'approprie et transforme la signification du kantisme. Cela fera l'objet de la prochaine section, consacrée à l'interprétation schellingienne de la question posée par Kant au seuil de la première critique.

**Partie I. Section II. La première reformulation de la question de la Critique de la raison pure :
comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?**

**Section II : La première reformulation de la
question de la *Critique de la raison pure* :
comment des jugements synthétiques *a priori*
sont-ils possibles ?**

Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftiger Weise fragen solle²⁵⁶.

²⁵⁶ Kant, CRP, « Logique transcendantale », p. 817 (AK, III, p. 79): « C'est déjà une grande et nécessaire preuve de sagesse et de pénétration que de savoir ce que l'on doit raisonnablement demander ».

Chapitre I

Le double aspect de la question kantienne et le statut de la déduction

Dans la mesure où l'interprétation du sens de la question kantienne ainsi que du statut de la déduction au sein de la *Critique* constituent l'un des problèmes majeurs de l'interprétation de la *Critique de la raison pure*, il s'avère nécessaire de revenir à Kant, afin que les déplacements de Schelling, dans sa reformulation de la question kantienne, nous apparaissent de manière plus claire. Le présent chapitre ne se propose donc pas de répondre à des problèmes qu'une lecture interne de Kant peut susciter, mais d'attirer plutôt l'attention sur certains de ces problèmes qui ont pu jouer un rôle dans la réinterprétation schellingienne du problème de la *Critique* et qui nous aideront à préciser la position de Schelling lui-même.

Nous distinguerons ainsi deux dimensions du problème critique qui se trouvent disjointes, d'après notre hypothèse, dans la problématique qui est celle de Schelling. En effet, d'un côté, le problème critique de la possibilité de la philosophie est abordé dans le cadre de l'évidence de la proposition fondamentale, comme nous avons essayé de le montrer dans la première section et, d'un autre côté, le problème de la possibilité de l'expérience comprise comme celle d'une « synthèse en général » se trouve au cœur de la reformulation par Schelling du problème kantien dès le *Vom Ich*. La question critique subit ainsi un déplacement d'accent vers le problème de la possibilité d'une synthèse en général. Cet infléchissement de la signification de la question kantienne se laisse lire tout d'abord dans le statut de la déduction dans les deux premiers écrits de Schelling.

1) Problème critique et déduction (*Deduktion*)

Nous avons pu déjà fournir un bref éclaircissement du problème posé par l'explication des jugements synthétiques *a priori* dans notre sous-chapitre intitulé « Contenu originel et problème kantien » dans le chapitre II de la section précédente.

Comme nous l'avons vu, expliquer le jugement synthétique *a priori* signifie pouvoir indiquer un troisième terme, un « x » sur lequel l'entendement s'appuie pour établir le rapport entre le sujet et le prédicat. Ce rôle de troisième terme ne peut pas, dans le cas des jugements synthétiques *a priori*, revenir à l'expérience elle-même.

Or, pouvoir rendre compte du principe de possibilité de ces jugements comporte un enjeu fondamental, car comme le signale Kant :

c'est sur de tels principes synthétiques, c'est-à-dire extensifs, que repose la visée finale entière de notre connaissance spéculative *a priori*, car les principes analytiques sont assurément hautement importants et nécessaires, mais seulement pour parvenir à cette clarté des concepts qui est requise pour une synthèse sûre et étendue, constituant une acquisition réellement nouvelle²⁵⁷.

Les jugements synthétiques sont, en effet, des jugements qui étendent notre connaissance. La question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* est ainsi, en un certain sens, celle de la possibilité même de la connaissance. Mais de quelle connaissance s'agit-il quand Kant pose la question de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles ? A ce propos, on observera que la littérature critique a distingué deux aspects différents de la question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, quoique ceux-ci se trouvent intrinsèquement liés dans le contexte qui est celui de la *Critique de la Raison Pure*.

D'une manière générale, certaines lectures privilégient l'aspect critique de la philosophie convoqué par la question, en considérant que la question posée par Kant renvoie tout d'abord au problème du fondement de la métaphysique. Cette lecture relève que ce qui fait problème, c'est bien le fait qu'une synthèse soit effectuée *a priori*, sans aucun rapport avec l'expérience²⁵⁸. Dans ce cadre, les *Prolégomènes à toute*

²⁵⁷ Kant, CRP, « Introduction », p.768 (AK, III, p.36) : « Nun beruht auf solchen synthetischen, d. i. Erweiterungsgrundsätzen die ganze Endabsicht unserer speculativen Erkenntniß *a priori* ; die die analytischen sind zwarhöchst wichtig und nöthig, aber nur um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist ».

C'est encore ce statut fondamental de la synthèse dans la production de la connaissance qui permet à Kant d'affirmer : « Or, la synthèse d'un divers (qu'il soit donné empiriquement ou *a priori*) produit d'abord une connaissance, qui peut sans doute initialement être encore brute et confuse, et qui a donc besoin d'analyse ; mais la synthèse est cependant ce qui proprement rassemble les éléments pour constituer les connaissances et les réunit en un certain contenu ; elle est donc la première chose à laquelle nous avons à prêter attention, si nous voulons juger de la première origine de notre connaissance » (Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p.832-833 ; AK, III, p.91).

²⁵⁸ Par exemple Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989.

métaphysique future viendraient renforcer cet aspect de la question²⁵⁹. La question kantienne serait ainsi à comprendre comme une sorte de « demande d'explication » adressée à la métaphysique, qui se trouve par là contrainte de rendre compte de sa légitimité. Ce sens de la critique est suggéré tout au long du texte par le recours à un vocabulaire juridique employé pour caractériser l'entreprise critique par Kant, dont l'expression « tribunal de la raison » nous fournit un exemple très suggestif²⁶⁰.

D'autres lectures ont pu mettre l'accent sur une dimension plus large de la question posée par Kant. Il s'agirait alors pour le philosophe du problème d'une synthèse en général dans la connaissance²⁶¹. Par conséquent, ce serait la possibilité même de l'expérience pour Kant qui serait ici en jeu²⁶².

Nous sommes en droit d'admettre que ces deux aspects soient impliqués dans le problème posé par Kant : il y va à la fois de la possibilité d'une connaissance systématique de l'expérience et de la possibilité (ou non) d'une connaissance qui dépasse les limites de l'expérience. Nous conviendrons que la possibilité de l'expérience, en tant que liaison d'un divers sous des lois, renvoie à l'acte de synthèse de l'entendement. En effet, les jugements synthétiques *a priori* caractérisent à la fois le type de jugements de la métaphysique, mais aussi ceux de la mathématique et de la science pure de la nature. C'est pourquoi dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Kant distinguera entre quatre questions implicites dans la question critique : 1)

²⁵⁹ A ce propos cf. Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1998.

²⁶⁰ A propos de l'image du « tribunal de la raison » cf. *supra*, note 109.

²⁶¹ Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, PUF, Paris, 1996, p.50 : « Il ne faut pas se leurrer : il n'y a pas deux types de jugements synthétiques dont l'un seulement ferait question. Le jugement synthétique en général est énigmatique en tant qu'en lui se rencontre l'énigme de ce qui est à connaître. Et lorsque la Critique pose la question : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » (B19), il y va de la possibilité de la synthèse en général, y compris *a posteriori*. Il n'y a pas de synthèse en tant que telle qui ne soit *a priori*. Car toute synthèse comme telle met en jeu la capacité du concept de sortir de soi : cette capacité, aucun donné ne peut la lui donner, si ce n'est de sa valeur d'être donné ». Jocelyn Benoist remarque que Kant attire l'attention d'Eberhardt sur ce point en caractérisant les jugements synthétiques *a priori* de « principes de la possibilité de l'expérience » et de « fondement de l'expérience ».

²⁶² Alexis Philonenko, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Vrin, tome I, 1969, p. 118 : « D'où l'on voit, dans la mesure où le jugement, et surtout le jugement physique, suppose l'ensemble des structures *a priori* que la question : *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* est la question portant sur l'essence de la connaissance en totalité, c'est-à-dire sur la possibilité de l'expérience ».

Pour la lecture particulière que donne Heidegger du problème kantien de la possibilité de l'expérience en tant qu'elle désigne la totalité unifiée de ce qui rend essentiellement possible la connaissance finie cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953, § 24, p. 174 (*Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt am Main, Klostermann, 1951).

Comment la mathématique pure est-elle possible ?²⁶³ ; 2) Comment la science pure de la nature est-elle possible ? 3) Comment la métaphysique en général est-elle possible ? et 4) Comment la métaphysique comme science est-elle possible ?²⁶⁴ Nous savons que la perspective des *Prolégomènes* est à distinguer de celle de la première *Critique*. Reste que dans les deux cas, il s'agit pour la critique de mener son combat sur un double front : c'est à la fois contre le scepticisme et contre une (certaine) métaphysique qu'elle s'inscrit. La question posée par Kant sous-tend ainsi à la fois une critique de la métaphysique et la fondation de l'objectivité de l'expérience.

Néanmoins, la distinction entre deux problèmes contenus dans la question nous permet de déceler deux thèses distinctes avancées par la *Critique de la raison pure*. Si l'on considère que le problème auquel il s'agit pour Kant de répondre est celui de la possibilité d'une expérience en général, la réponse à ce problème se trouvera dans la déduction transcendantale des catégories. Mais si nous envisageons la question comme celle de la possibilité de la métaphysique, la déduction transcendantale apporte certes une solution, mais d'autres éléments de réponse sont fournis dans la « Théorie transcendantale de la méthode », partie de la *Critique de la raison pure* qui est souvent reléguée en second plan par rapport aux conclusions auxquelles Kant aboutit dans la déduction. Or, s'il est vrai, comme Manfred Baum l'a montré dans son étude consacrée à la « déduction transcendantale », que la « déduction transcendantale » se trouve au cœur de l'entreprise critique en tant que celle-ci apporte une réponse à la question de la possibilité des connaissances synthétiques *a priori*²⁶⁵, la théorie transcendantale de la méthode aura en revanche joué un rôle fondamental pour la lecture de Kant par des auteurs comme Fichte et Schelling.

La déduction transcendantale des catégories, en apportant une réponse au problème de la validité de l'expérience et de l'usage des catégories qui l'informent, revêt un sens critique, dans la mesure où elle assigne une limite à l'usage de ces mêmes catégories en tant que conditions de possibilité de l'expérience. Toutefois, en accomplissant cette tâche, la déduction ne répond pas au problème de la possibilité

²⁶³ Cette question trouve une réponse, d'après les *Prolégomènes*, dans la déduction transcendantale de l'espace et du temps. Cf. Kant, *Prolégomènes*, p.53-54 (AK, IV, p.285).

²⁶⁴ *Ibid.*, p.47 (AK, IV, p.280).

²⁶⁵ Manfred Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986, p. 8. Cf. aussi M. Baum, « Transcendental Proofs in the *Critique of pure reason* » in Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann et Lorenz Krüger (éds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays on Epistemology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1979, p.3-26.

positive d'une métaphysique en tant que science qui dépasse l'expérience. Pour trouver une réponse à cette question dans la *Critique*, il faut la chercher dans la « Théorie transcendantale de la méthode », qui renvoie à la possibilité de la construction de l'édifice d'un système de la raison pure dans un terrain (*Feld*) où la raison peut trouver un sol (*Boden*) plus ferme pour édifier son système rationnel, à savoir la raison pratique²⁶⁶.

Pourtant, dans sa « Théorie transcendantale de la méthode », Kant n'abandonne pas les acquis de la déduction transcendantale. En s'efforçant de fournir une réponse à la question de la possibilité des propositions transcendantales, Kant affirme ce qui suit à propos des preuves des propositions transcendantales et synthétiques :

Les preuves des propositions transcendantales et synthétiques ont en soi ceci de particulier entre toutes les preuves d'une connaissance synthétique *a priori* qu'en elles la raison, au moyen de ses concepts, ne doit pas s'appliquer directement à l'objet mais doit d'abord au contraire démontrer *a priori* la valeur objective des concepts et la possibilité de leur synthèse²⁶⁷.

Cela signifie que si la connaissance transcendantale a bien affaire à des concepts de l'entendement, la preuve n'est pas pour autant fournie analytiquement, à savoir par la mise en évidence de la manière dont, à travers un concept, je parviens à un autre concept. La preuve réside plutôt dans la mise en évidence du fait que leur liaison rend possible l'expérience. Le fil conducteur qui permet de sortir *a priori* du concept d'un objet est, dans la connaissance transcendantale, l'expérience possible. C'est pourquoi l'acquis démonstratif de la preuve transcendantale est double : 1) d'une part, elle montre la valeur objective d'un concept en montrant que l'expérience n'est possible que par ce concept ; 2) d'autre part, elle montre la possibilité de leur synthèse, c'est-à-dire « la possibilité d'arriver synthétiquement et *a priori* à une certaine connaissance des choses qui n'était pas renfermée dans leur concept »²⁶⁸.

Or, la « preuve transcendantale » telle que Kant la caractérise ici semble bien correspondre à la tâche qui revient en propre à la « déduction transcendantale ». La

²⁶⁶ Kant, CRP, « Théorie transcendantale de la méthode », p.1329 (AK, III, p.494).

²⁶⁷ *Ibid.*, p.1348-1349 (AK, III, p.509): « Die Beweise transscendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigenthümliche unter allen Beweisen einer synthetischen Erkenntniß *a priori* an sich, daß die Vernunft bei jenen vermitteltst ihrer Begriffe sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objective Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben *a priori* darthun muß ».

²⁶⁸ *Ibid.*, p.1349 (AK, III, p.510).

question de savoir dans quelle mesure la déduction transcendantale est à comprendre comme une « preuve » a fait l'objet d'un débat en Allemagne et a suscité des interprétations divergentes²⁶⁹. Le cadre de la présente thèse ne se prêtant pas à une discussion de ce problème, nous nous concentrerons ici sur la question de savoir comment la déduction transcendantale répond au problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, lorsqu'il s'agit des jugements de la métaphysique.

2) La déduction (*Deduktion*) comme réponse possible au problème critique

2.1. La réponse de la déduction transcendantale

Comment Kant s'y prend-il pour résoudre la question de la légitimité de la métaphysique ? Le problème de savoir comment la métaphysique est possible trouve sa réponse, d'après les *Prolégomènes*, dans une déduction. Dans ce texte, Kant affirme explicitement que c'est à cette déduction qu'il revient tout d'abord de décider de la possibilité d'une métaphysique²⁷⁰. Il n'est pas aisé de comprendre comment cela a lieu précisément. Si nous revenons à la *Critique de la raison pure* pour tenter une élucidation du rapport entre problème critique et déduction, plusieurs problèmes d'interprétation interne à la première critique se posent. En effet, le rôle de la déduction dans l'économie de la première *Critique* est peut-être un des aspects de la philosophie kantienne qui a le plus suscité d'interprétations et de confrontations. Nous nous contenterons ici de renvoyer à des problèmes qui engagent directement l'objet de la présente thèse qui est celui d'élucider le « postkantisme » de la première philosophie de Schelling. Cela établi, il s'avère nécessaire de comprendre comment une certaine

²⁶⁹ Cf. par exemple M. Baum, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, op.cit., p 8, où l'on trouvera une discussion de la question de la déduction comme preuve et de sa structure propre dans une confrontation avec D. Henrich, « Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion » in *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, G. Prauss (hrsg.), Köln, 1973, p. 90-104. R. Bübner a, pour sa part, caractérisé la preuve fournie par la déduction suivant une structure d'autoréférence (*Selbstbezüglichkeit*). Cf. R. Bübner « Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente », in *Kommunikation und Reflexion*, W. Kuhlmann und D. Böhler (hrsg.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 304-332 (trad. fr.: R. Bubner, « L'autoréférence comme structure des arguments transcendants » in *Les Etudes philosophiques*, 1981, p. 385-397). Pour un aperçu des problèmes soulevés par la déduction on pourra aussi se rapporter à E. Förster (éd.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford – California, Stanford University Press, 1989.

²⁷⁰ Kant, *Prolégomènes*, p.23 (AK, IV, p.260).

ambivalence du sens de la « déduction » a pu jouer un rôle dans la déduction telle qu'elle est comprise dans *Vom Ich*.

La déduction est présentée dans la première *Critique* par Kant comme une réponse à question portant sur la légitimité, autrement dit à la question : *de quel droit ?*²⁷¹ Le « tribunal de la raison » fait ainsi un procès à un accusé mettant en cause sa légitimité. Comme nous avons pu déjà l'évoquer dans le point précédent, la question de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* vise bien l'accusé qui est la métaphysique ou la connaissance pure par concepts. Puisque la question est celle de la justification de la légitimité des propositions de la métaphysique, celle-ci ne se trouve dans cette nécessité de se justifier que si elle revendique le statut d'une connaissance. La métaphysique doit pouvoir attester de sa légitimité à délivrer une connaissance qui dépasse l'expérience, si toutefois elle prétend à la scientificité.

Deux conditions doivent donc avoir lieu pour que la déduction soit *justifiée* à son tour : 1) revendication de la part de l'accusé à une connaissance ou à une condition de possibilité *a priori* de l'expérience ; 2) cette revendication doit être douteuse. C'est ainsi qu'à propos de la déduction des jugements de goût, Kant affirme dans la troisième *Critique* qu'elle n'est obligatoire que si le jugement prétend être nécessaire²⁷². C'est pourquoi les concepts empiriques n'ont pas besoin d'une « déduction transcendantale » parce que leur réalité objective se démontre par l'expérience. Les concepts *a priori*, au contraire, se rapportent à l'expérience tout en s'appliquant à elle de manière *a priori*, ce qui ne saurait être prouvé par l'expérience elle-même. La déduction transcendantale vise justement à prouver qu'il n'y a d'expérience possible que par les catégories.

On a pu parler d'une « ontologie » pour caractériser le statut de la déduction des catégories au sein du dispositif kantien²⁷³, compte tenu que Kant prouve la validité

²⁷¹ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p.842 (AK, III, p.99) : « Les jurisconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations distinguent dans une cause, la question du droit (*quid juris*) de la question de fait (*quid facti*), et comme ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils appellent *dédution* (*Deduktion*) celle qui doit faire paraître le droit ou la légitimité (*Rechtsanspruch*) de la prétention ». Pour une analyse du vocabulaire issu du domaine juridique pour caractériser la déduction cf. D. Henrich, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* », in Eckart Förster (éd.), *Kant's Transcendental Deductions*, op.cit. p. 29-46.

²⁷² Kant, CFJ, §31, p.1016, (AK, V, p.280).

²⁷³ Pour un aperçu de la discussion à propos des implications ontologiques de la philosophie transcendantale, surtout avec le néokantisme de Marburg, cf. Elena Ficara, *Die Ontologie in der „Kritik der reinen Vernunft“*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, p.13-22. Cf. aussi M. Baum qui aborde cette question à partir d'une analyse détaillée de deux parties de la « déduction transcendantale ». Dans son étude, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*, op.cit., p. 12 l'auteur parle d'« ontologie » à propos de ce qu'il considère être la première partie de la déduction qui prouve que les catégories sont les conditions de l'objectivité de tout objet de l'intuition sensible, alors que la deuxième partie est consacrée aux catégories comme conditions de la connaissance des objets.

objective des catégories en même temps qu'il fournit un fondement à l'objectivité de l'expérience. Dans cette perspective, on attire l'attention sur le fait que la déduction fournit la preuve de la validité objective des catégories, en montrant que les conditions de possibilité de l'expérience en général sont les conditions de possibilité des objets de l'expérience. La déduction nous explique, en effet, que les principes de l'entendement sont aussi les lois objectives de la nature.

Si nous évoquons ici cette interprétation, c'est parce qu'elle nous semble être plus proche de la vision que Schelling délivrera de la déduction que de la signification de la déduction comme réponse au problème de la possibilité de la métaphysique. Le problème de la possibilité de la métaphysique trouve, en effet, une réponse dans la déduction de la validité objective des catégories par voie *négative*.

Comment la déduction transcendantale des catégories répond-elle au problème de la possibilité de la métaphysique ? La déduction des catégories vise à rendre compte de la légitimité de leur usage. Elle implique alors une « topique transcendantale », car c'est en assignant le lieu ou la source de la connaissance (à une faculté de connaissance) que les limites de cette connaissance peuvent être établies. En assignant son *lieu* ou la source à un concept, les conditions de son emploi et donc ses limites se trouvent du coup déterminées²⁷⁴. Or, c'est cette délimitation de l'usage par la déduction qui est à même de fournir une attestation de la légitimité de son usage. La réponse de Kant à la question de la possibilité de la métaphysique se présente alors dans la déduction des concepts de l'entendement comme une restriction de l'entendement à son usage légitime et Kant peut alors délivrer le verdict suivant à propos du procès de la métaphysique : « Par suite il n'y a de connaissance *a priori* possible pour nous que celle d'objets d'expérience possible »²⁷⁵. Cette dimension de la déduction s'avère fondamentale pour distinguer l'analytique transcendantale à la fois d'une logique et du dogmatisme.

2.2. Déduction et source. Les deux versions de la déduction.

Au début de l'« Analytique des concepts », Kant tient ainsi à préciser ce qui distingue l'analytique transcendantale des concepts d'un traité logique des concepts : il s'agit, pour la première non pas d'une décomposition des concepts visant à les rendre

²⁷⁴ Kant, *Prolegomènes*, p.21 (AK, IV, p.259).

²⁷⁵ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p.877 (AK, III, p.128).

clairs, mais d'une décomposition du pouvoir de l'entendement (*Zergliederung des Verstandesvermögens*), c'est-à-dire de comprendre la possibilité des concepts a priori à partir du pouvoir de l'entendement comme leur « lieu de naissance » (*Geburtsort*)²⁷⁶.

Or c'est justement parce que la philosophie dogmatique ne cherche pas les sources des jugements métaphysiques dans les lois pures de la raison que sa méthode n'est pas déductive²⁷⁷. Nous comprenons alors que, pour Kant, mettre en évidence la délimitation de l'usage du concept ne peut se faire qu'en assignant au concept son lieu d'origine. En effet, la déduction des concepts à partir d'un principe prouve qu'ils ont leur origine dans l'entendement pur et en même temps montre sur quoi se fonde leur validité objective²⁷⁸. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la démarche critique appartient intrinsèquement à une philosophie transcendantale comprise comme une philosophie des concepts *a priori* : la philosophie critique qui vise à délimiter l'usage des facultés de connaître est nécessairement une philosophie transcendantale qui porte sur l'origine *a priori* de la connaissance humaine²⁷⁹.

Nous retiendrons alors qu'il y a une dimension *génétique* dans la déduction, qui sera justement promise à un certain avenir dans la philosophie de Schelling. Cet aspect de la déduction transcendantale est particulièrement manifeste dans la formulation du problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* présente dans les *Prolégomènes*, où Kant affirme qu'il s'agit là de « la manière dont les conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience sont en même temps les sources d'où il faut dériver toutes les lois universelles de la nature »²⁸⁰. Ainsi, la question de la possibilité de la connaissance moyennant une détermination de sa source trouve bien sa réponse

²⁷⁶ *Ibid.*, p.823 (AK, III, p.83-84).

²⁷⁷ (Kant, *Prolégomènes*, p.35 (AK, IV, p.270).

²⁷⁸ Dans la perspective qui est celle de la philosophie transcendantale, ce n'est pas seulement la déduction des catégories qui peut être comprise d'après la question portant sur la source de la connaissance, mais la division même des facultés de connaissance se fait aussi suivant cette question. Ainsi la distinction entre la sensibilité et l'entendement est une distinction génétique qui concerne l'origine de la connaissance et non pas, comme elle a pu être comprise avant Kant, comme une distinction logique qui verrait dans la sensibilité une connaissance obscure qui ne peut atteindre la clarté que dans l'entendement. Cf. *Ibid.*, p.60(AK, IV, p.290).

²⁷⁹ Un passage des *Prolégomènes* est particulièrement éclairant concernant la question de savoir comment la possibilité de faire dériver les concepts est liée à la question transcendantale de l'origine et à l'entreprise critique de détermination de leur usage. Cf. *Ibid.*, p.108 (AK, IV, p.329) : « J'ai toujours dans la *Critique* accordé la plus grande attention à la manière dont je pourrais non seulement distinguer soigneusement les genres de connaissances, mais encore dériver de leur source commune tous les concepts appartenant à chacun d'eux, afin non seulement de pouvoir déterminer avec sûreté leur usage, une fois informé de leur provenance, mais aussi [...] de connaître par voie de conséquence d'après des principes la complétude de l'énumération, de la classification et de la spécification des concepts *a priori* ».

²⁸⁰ *Ibid.*, p.69 (AK, IV, p.297).

dans la « déduction transcendantale ». Cela établi, il faudrait être attentif à ne pas confondre les sources de la connaissance avec l'origine de l'expérience. Il ne s'agit pas pour Kant de procéder à une généalogie psychologique de l'expérience, mais il y va de l'assignation de la connaissance à ses sources, c'est-à-dire à la faculté de connaissance dont elle provient²⁸¹.

Cependant, cette compréhension de la déduction conduit à une autre question, qui est celle que Kant assigne, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, à la seconde partie de la déduction comme déduction subjective. On sait que Kant a introduit des remaniements importants à la déduction transcendantale des catégories entre les versions A et B de la première critique. Deux des modifications apportées méritent d'être mentionnées, car elles ne sont pas sans avoir une influence sur le rôle de la déduction des catégories dans la philosophie du jeune Schelling. Nous remarquons ainsi que (1) dans la première édition de la *Critique*, la séparation entre déduction objective et subjective est beaucoup plus nette que dans la seconde édition²⁸² et que, par ailleurs, (2) Kant distingue entre trois synthèses : synthèse d'appréhension des sens, synthèse de la recognition dans les concepts et synthèse de la reproduction de l'imagination, qu'il reconduit, dans la seconde édition, à la synthèse de l'entendement, à l'unité synthétique du *Je pense*²⁸³.

Ces deux changements impliquent un recentrement de la déduction sur le pouvoir synthétique de l'entendement²⁸⁴, ce qui nous semble décisif pour la compréhension schellingienne de la « déduction ». Il est probable que la déduction de 1787 n'ait pas influencé directement la conception de Schelling. Néanmoins, nous ne pouvons pas

²⁸¹ *Ibid.*, p.77 (AK, IV, p.304).

²⁸² Dans la préface de la première édition Kant distingue les deux parties de la déduction des concepts purs de l'entendement. Cf. Kant, CRP, « Préface de la première édition », p.730 (AK, IV, p.11-12) : « L'une [partie] se rapporte aux objets de l'entendement pur, et doit présenter et faire comprendre la valeur objective de ses concepts *a priori* ; pour cette raison, elle appartient essentiellement à mes fins. L'autre se propose de considérer l'entendement pur lui-même, au point de vue de sa possibilité, ainsi que les facultés de connaissance sur lesquelles il repose lui-même, donc au point de vue subjectif, et bien que ce débat soit de grande importance par rapport à ma fin principale, il ne lui appartient pas cependant essentiellement, car la question capitale reste toujours de savoir : Que peuvent connaître, et jusqu'où, l'entendement et la raison, libres de toute expérience, et non : Comment est possible le *pouvoir de penser* lui-même ? »

²⁸³ *Ibid.*, « Analytique transcendantale », p.851-852 (AK, III, p.107).

²⁸⁴ D'après Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF, 1993, p.24, la Déduction de 1787 confère le rôle décisif à la forme logique du jugement, à laquelle est ordonnée la synthèse *a priori* du sensible. D'après l'auteur, c'est la difficulté à articuler deux modèles de pensée (discursif-réflexif et intuitif-constructif) ainsi que leur rapport à la constitution d'objets qui constitue la raison principale de la réécriture de la déduction transcendantale. L'auteur oppose ainsi la synthèse au jugement comme les deux voies de la déduction transcendantale, et rattache la triple synthèse au modèle mathématique, dont les limites sont justement mises en évidence par la déduction transcendantale de 1787.

exclure que celle-ci soit parvenue au jeune philosophe par le biais d'autres auteurs comme Reinhold²⁸⁵, d'autant plus que Schelling se rapporte à sa déduction des catégories dans ses premiers écrits.

Mais en quoi précisément ces deux changements apportés à la déduction transcendantale impliquent un recentrement sur l'entendement ? Dans la première édition, disons-nous, la distinction entre déduction objective et subjective est plus nette. Alors qu'il revient à la déduction objective de considérer la valeur objective des concepts *a priori*, la déduction subjective considère l'entendement pur lui-même du point de vue de sa possibilité et des facultés de connaissance. Cela semble bien s'inscrire dans un recentrement de la déduction sur le pouvoir de l'entendement, ce qui se trouve consigné dans la deuxième édition par l'affirmation que tout acte de synthèse est un acte de l'entendement :

Mais la liaison (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais venir en nous par les sens et par conséquent elle ne peut pas non plus être contenue en même temps dans la forme pure de l'intuition sensible ; elle est en effet un acte de la spontanéité de la faculté de représentation, et comme il faut appeler cette spontanéité entendement, pour la distinguer de la sensibilité, toute liaison, que nous en prenions conscience ou non, que ce soit une liaison du divers de l'intuition ou des concepts variés, et que, dans le premier cas, l'intuition soit sensible ou non sensible, toute liaison est un acte de l'entendement, auquel nous voudrions donner l'appellation générale de *synthèse*, pour faire saisir par là en même temps que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet, sans l'avoir auparavant lié nous-mêmes²⁸⁶.

La déduction des catégories dans la philosophie fichtéenne²⁸⁷ se comprend dans une certaine mesure comme une tentative de nouer un rapport entre la faculté de penser

²⁸⁵ En effet, la tentative de Reinhold de déduire les catégories à partir d'une « idée » s'appuie surtout sur la seconde édition de la *Critique*. Pour la question de la déduction des catégories chez Reinhold, on pourra se rapporter à D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich, op.cit.*, p.1669.

²⁸⁶ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 851-852 (AK, III, p.107) : « Allein die Verbindung (*conjunctio*) eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen und kann also auch nicht in der reinen Form der sinnlichen Anschauung zugleich mit enthalten sein ; denn sie ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft, und da man diese zum Unterschiede von der Sinnlichkeit Verstand nennen muß, so ist alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nicht sinnlichen Anschauung sein, eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung *Synthesis* belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts als im Object verbunden vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben ».

²⁸⁷ Pour le rapport entre Fichte et Kant concernant la déduction des catégories, on pourra se rapporter à l'étude de Wilhelm Metz, *Kategorienduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.

elle-même et l'établissement des catégories²⁸⁸. En ce sens, elle tire les conséquences des modifications apportées par Kant à la déduction dans la seconde édition de la *Critique*, en essayant de reconduire les diverses synthèses à un acte, malgré toutes les critiques que Fichte lance contre les remaniements opérés entre les deux versions par le philosophe de Königsberg.

La déduction des formes de la connaissance chez Schelling reste aussi marquée par l'idée d'une seule synthèse comme fondement de toutes les autres et le philosophe retiendra en outre que celle-ci ne relève pas de la sensibilité. Au vu du double rôle de la déduction à la fois comme légitimation de l'usage des catégories et preuve des catégories comme conditions *a priori* de l'expérience et compte tenu des différences entre les deux versions A et B de la déduction transcendantale, il pourra s'avérer possible d'avancer un premier élément de réponse pour la caractérisation du projet philosophique du jeune Schelling par l'analyse du statut de la déduction dans ses deux premiers écrits philosophiques.

3) La statut de la déduction des formes de la pensée dans les deux premiers écrits de Schelling : validité des catégories et existence (*Dasein*)

3.1. Les formes de la pensée

L'analyse du statut de la déduction des « formes de la pensée » (*Formen des Denkens*) (dénomination qui comprend non seulement les catégories, mais aussi les formes des jugements)²⁸⁹, dans les deux premiers écrits de Schelling doit nous permettre d'apporter une première caractérisation du problème philosophique qui anime le jeune Schelling. En effet, la déduction fournit un lieu privilégié pour dégager la conception schellingienne de la tâche qui revient à la philosophie après Kant. Comme nous avons essayé de mettre en évidence dans le point précédent, la « déduction transcendantale » dans la *Critique de la raison pure* constitue le cœur de l'entreprise critique, car celle-ci apporte une réponse aux problèmes de la possibilité de la métaphysique et de

²⁸⁸ Pour la question du rapport entre l'aperception et la déduction des catégories, qui a joué un rôle important dans l'établissement du moi comme principe de la philosophie chez Fichte cf. Peter Baumanns, « Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte » in Klaus Hammacher und Albert Mues (hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluss an Kant und Fichte*. (Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag) Stuttgart-Bad Cannstatt, Vittorio Klostermann, 1979, p. 42-75.

l'objectivité de l'expérience. Kant lui-même attire l'attention sur ce point dans la préface de la première édition :

Je ne connais pas de recherches plus importantes pour aller au fond du pouvoir que nous nommons entendement, et pour déterminer en même temps les règles et les limites de son usage, que celles que j'ai placées dans le deuxième chapitre de l'Analytique transcendantale, sous le titre de *Déduction des concepts purs de l'entendement* ²⁹⁰.

Or, si nous nous efforçons de déterminer la place qui revient à la déduction de ce que Schelling nomme les « formes particulières de la pensée » dans l'*Ueber die Möglichkeit einer Form* et dans *Vom Ich*, nous nous apercevons qu'une détermination de la question sous-jacente à la déduction n'est pas aisée à donner. S'il est vrai que la déduction des catégories dans *Vom Ich* se laisse comprendre à partir du projet de fondation de la représentation, il est moins certain que la déduction apporte une réponse à la question critique telle que Kant l'entend et dont on a fourni un bref éclaircissement dans le premier point du présent chapitre. Si l'on peut considérer que la déduction schellingienne s'inscrit dans la continuité d'une problématique kantienne, ce n'est au prix d'une réorientation que Schelling imprime à la philosophie critique. La reformulation par Schelling de la question posée par la *Critique de la raison pure* nous occupera en détail par la suite. A titre provisoire, nous pouvons dégager d'ores et déjà un problème sous-jacent à la déduction schellingienne qui nous apportera des éléments qui nous aideront dans la détermination du sens de la réinterprétation de la question kantienne.

Nous savons que dans son commentaire au *Timée*, manuscrit découvert dans le *Schelling-Nachlass* de l'Académie des Sciences à Berlin et publié pour la première fois en 1994²⁹¹, Schelling interprète Platon à l'aide des catégories kantienne²⁹². Il est

²⁸⁹ Cf. *Sur la forme*, p.37 (SW, I, 1, p.107 ; HKA, I, 1, p.293).

²⁹⁰ Kant, CRP, « Préface de la première édition », p.730 (AK, IV, p.11): « Ich kenne keine Untersuchungen, die zu Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zu Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären, als die, welche ich in dem zweiten Hauptstücke der transscendentalen Analytik unter dem Titel der *Deduction der reinen Verstandesbegriffe* anstellt ».

²⁹¹ F. W. J. Schelling, *„Timaeus“* (1794), hrsg. v. Hartmut Buchner, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1994. L'éditeur H. Buchner situe le texte entre janvier et mai 1794. Il existe depuis 2005 une traduction française du texte : *Le Timée de Platon*, trad. Alexandra Michalewski, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

²⁹² Schelling s'inscrit par là dans la suite de la réception de Platon influencée par Kant comme chez D. Tiedemann et W. G. Tennemann.

probable que cette confrontation avec Kant ait eu une influence sur la compréhension de la déduction des formes de la connaissance dans le *Sur la forme* et dans le *Du Moi*.

Dans le *Timée*, Schelling attribue à Platon la conception d'une Idée que nous devons présupposer comme fondement de la production des objets²⁹³ en même temps que son principe interprétatif de Platon repose sur la thèse fondamentale, selon laquelle le philosophe grec transpose (*überträgt*) le subjectif dans l'objectif. Cette thèse présuppose, comme Tanja Gloyna le remarque, la conception de l'unité de la raison, selon laquelle la théorie de la connaissance et métaphysique (genèse du monde) ne se contredisent pas²⁹⁴. Dans le *Timée*, Schelling considère en effet que le mode de production divin correspond au pouvoir de représentation du sujet. Ce mode de correspondance apparaît toutefois problématique et il n'est pas facile de déterminer son statut. Nous retiendrons de cette interprétation de Platon qu'elle semble s'inscrire dans une lecture « ontologique » de la déduction transcendantale des catégories. Mais est-ce que cette lecture détermine à elle seule le statut de la déduction des formes de la pensée dans les deux premiers écrits de Schelling ?

Dans l'écrit qui porte sur la possibilité de la forme de la philosophie, Schelling souligne la nécessité de reconduire les formes de la pensée que sont les catégories à une forme originaire qu'est l'inconditionné²⁹⁵ et reproche justement à Kant de ne pas avoir déduit les catégories d'un principe fondateur²⁹⁶.

Cette critique adressée à Kant n'est pas surprenante si l'on tient compte du programme partagé par plusieurs auteurs postkantien de fournir un principe à partir duquel une déduction scientifique des catégories est possible. Quoique le premier à avoir attiré l'attention sur l'insuffisance de la déduction des catégories dans la première critique soit J. G. H. Feder²⁹⁷, Reinhold critiquera lui aussi la déduction métaphysique, c'est-à-dire la dérivation des catégories à partir des formes du jugement²⁹⁸. Il reproche notamment à Kant le fait que la table des catégories soit établie par le fil conducteur des

²⁹³ *Timée*, p. 52 (*Timaeus*, p.36) : « Il nous faut *présupposer*, dans toute nos enquêtes empirico-logiques, une Idée ultime, déjà au *fondement* de tous les objets, pour pouvoir la rechercher – *présupposer* donc, selon Platon, qu'il y a dans l'intellect *divin* une telle Idée, posée au fondement des objets singuliers lors de leur production ».

²⁹⁴ Tanja Gloyna, *Kosmos und System*, op.cit., p.174.

²⁹⁵ *Sur la forme*, p.37 (SW, I, 1, p.106-107 ; HKA, I, 1, p.293-294).

²⁹⁶ *Ibid.*, p.15 (SW, I, 1, p.107 ; HKA, I, 1, p.265).

²⁹⁷ En effet, c'est Feder le premier qui, en remaniant la recension de Garve à la première *Critique*, a attiré l'attention sur l'insuffisance de la déduction kantienne. Pour la réponse de Kant à la critique de Feder, cf. Claude Piché, « Feder et Kant en 1787. Le §27 de la déduction transcendantale » in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801*, op.cit. p.67-76.

²⁹⁸ Reinhold, *Über das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der Vernunft*, p. 315.

formes logiques des jugements, dont la complétude n'est pas fondée sur un principe. Fichte, pour sa part, estime dans les *Principes de la Doctrine de la Science* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) que Kant fait allusion au principe absolu de tout savoir dans sa déduction des catégories, quoique le philosophe de Königsberg ne l'ait jamais présenté comme principe²⁹⁹.

Ce qui semble relever d'une lecture proprement schellingienne du problème de la déduction des catégories, c'est le privilège que le philosophe accorde aux « formes de la relation ». A propos de ces formes Schelling affirme qu'elles « non seulement servent de fondement à toutes les autres formes, mais aussi qu'elles sont véritablement identiques à la forme originale (l'analytique, la synthétique et la forme mixte) »³⁰⁰. La forme originale se décline ainsi suivant trois formes originales qui sont celles de l'être-posé inconditionné (forme analytique), l'être-posé conditionné (forme synthétique) et l'être-posé conditionné par un tout de conditions (forme mixte), sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Il importe tout d'abord d'être ici attentif à ce que Schelling considère comme étant les formes de la relation qui sont la forme catégorique, la forme hypothétique et la forme disjonctive³⁰¹. Il apparaît clairement que Schelling ne se rapporte pas ici aux catégories de la relation dans la *Critique de la raison pure*, à savoir : inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté (action réciproque entre l'agent et le patient)³⁰², mais qu'il prend appui sur les formes de la relation des jugements qui sont, d'après Kant, catégoriques, hypothétiques ou disjonctifs³⁰³. Que signifie cette primauté accordée aux formes de la relation du jugement ?

R.-P. Horstmann a pu parler à ce propos d'un *mixage* de Schelling entre les catégories et les formes de jugement³⁰⁴, mais il faut convenir que si mixage il y a, il ne doit rien à une confusion de la part du jeune philosophe. En effet, il nous semble que ce procédé constitue l'une des originalités de la pensée schellingienne et nous pouvons

²⁹⁹ Fichte, *Grundlage*, p. 23 (SW, I, p. 99). Nous remarquerons que d'autres traductions françaises ont été proposées pour traduire le titre de l'écrit de Fichte. Nous signalons celle de Jean-Christophe Goddard, à savoir *L'Assise fondamentale de la Doctrine de la Science*. Cf. Jean-Christophe Goddard, *L'Assise fondamentale de la Doctrine de la Science de 1794* (présentation et extraits commentés), Paris, Ellipses, 1999.

³⁰⁰ *Sur la forme*, p.37 (SW, I, 1, p.107 ; HKA, I, 2, p. 294). Fichte, pour sa part, accordera dans la *Grundlage* un privilège aux catégories de la qualité, en déduisant la réalité du premier principe, la négation du deuxième et la limitation du troisième.

³⁰¹ *Ibid.*, p.37 (SW, I, 1, p.107 ; HKA, I, 2, p.294).

³⁰² Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p.834 (AK, III, p.93).

³⁰³ *Ibid.*, p.827 (AK, III, p.87).

³⁰⁴ R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison*, op.cit., p.65.

observer que le remaniement de la déduction des formes de la pensée à travers les formes du jugement implique un écart par rapport à l'interprétation fichtéenne des trois propositions fondamentales. Alors que Schelling déduit de la première forme (la forme analytique) le principe de contradiction, de la deuxième le principe de raison et, enfin, de la troisième, ce qu'il appelle le « principe de disjonction », Fichte, en faisant abstraction à chaque fois du contenu des trois propositions fondamentales, parvient à déduire le principe d'identité, le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Nous ne pouvons alors que partager l'avis de C. Cesa, selon lequel le troisième principe fichtéen ouvre la voie au problème de savoir comment un monde peut être pour le moi, alors que le troisième principe de Schelling illustre la pensabilité de l'inconditionné³⁰⁵. C'est justement cette conception de la déduction comme déduction de la pensabilité de l'inconditionné qui sera encore, dans une certaine mesure, à l'arrière-plan de l'idée de « concepts originaux » dans *Vom Ich*.

En effet, le cœur de la déduction schellingienne est bien l'idée d'inconditionné. La déduction des formes de la pensée par les formes de la relation du jugement s'inspire vraisemblablement de la deuxième section du premier livre de la « Dialectique transcendantale », où Kant affirme qu'un concept pur de la raison peut être en général défini par le concept de l'inconditionné, dans la mesure où il contient un fondement pour la synthèse du conditionné. Dans ce contexte, Kant affirme qu'autant l'entendement se représente d'espèces de rapports au moyen des catégories, autant il y aura de concepts purs de la raison et il ajoute :

Il y aura donc à chercher *en premier lieu* un *inconditionné* de la synthèse *catégorique* dans un *sujet*, *en second lieu*, un *inconditionné* de la synthèse *hypothétique* des membres d'une *série*, *en troisième lieu*, un *inconditionné* de la synthèse *disjonctive* des parties dans un *système* ³⁰⁶.

C'est dans ce contexte que d'après M. Boenke, en faisant de la catégorie de la relation une catégorie fondamentale, Schelling s'efforce d'établir, dans sa déduction de la forme originaire de la pensée, un pont entre la déduction kantienne des concepts purs de la raison à partir de l'inconditionné et la déduction des catégories dans l'«Analytique

³⁰⁵ C. Cesa, « La deduzione ... », *art.cit.*, p.60.

³⁰⁶ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p.1033 (AK, III, p.251): « es wird also *erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis* in einem *Subject*, *zweitens der hypothetischen Synthesis* der Glieder einer *Reihe*, *drittens der disjunctiven Synthesis* der Theile in einem *system* zu suchen sein ».

transcendantale»³⁰⁷. M. Boenke attire alors l'attention sur le fait que Kant, dans le chapitre consacré aux Idées dans sa « Dialectique transcendante », distingue trois formes du raisonnement de la raison, le catégorique, l'hypothétique et le disjonctif qui sont au fondement des idées de la raison du monde, de l'âme et de Dieu³⁰⁸.

S'il est vrai que l'on peut admettre que Schelling, dans le contexte de l'élaboration de la philosophie comme science, tente de procéder à une unification de l'analytique et de la dialectique transcendantales, le privilège accordé à la relation des jugements dans la déduction de l'écrit *Sur la forme* s'inscrit, en outre, dans l'horizon de la reformulation du problème kantien auquel Schelling procède dans *Vom Ich*, et qui réoriente la question critique vers le problème de la pensabilité du rapport entre Moi et Non-Moi. C'est ce qui ressort déjà du statut de la déduction dans *Vom Ich*.

3.2. La déduction dans le *Du Moi* : le schème du temps et la critique à Kant

Qu'en est-il, en effet, du statut de la déduction des catégories dans *Vom Ich* ? Celle-ci peut-elle aussi être lue comme une tentative d'unification de l'« Analytique transcendante » avec la « Dialectique transcendante » comme c'est le cas dans le *Sur la forme* ?

Dans les deux écrits, à titre de conditions de possibilité de l'expérience, les catégories constituent pour Schelling l'objet privilégié d'un questionnement qui cherche à se situer en amont de la *Critique de la raison pure* dans la perspective d'une unification du savoir dans un système. Néanmoins, alors que dans *Sur la forme*, Schelling ne délivrait pas une conception très précise de la fonction des formes de la pensée, il s'interroge dans *Vom Ich* sur la question de la possibilité même des catégories, dont le trait fondamental est celui d'engager une médiation (synthèse) au sein de l'opposition entre le Moi et le Non-Moi. Nous retrouvons une déduction des catégories dans *Vom Ich* plus développée que celle mise en œuvre dans l'écrit qui précède. Nous ne nous proposons pas d'en fournir un aperçu complet, mais de retenir les aspects les plus importants pour la problématique de la synthèse qui est, selon nous, le problème posé par la déduction schellingienne des catégories dans *Du Moi*.

³⁰⁷ M. Boenke, *Transformation des Relitätsbegriffs*, op. cit., p.182.

³⁰⁸ Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p.1032-1033 (AK, III, p.251).

En effet, les catégories sont envisagées dans ce contexte comme le premier lieu de la représentabilité, bien qu'il faille remonter en deçà des catégories pour pouvoir fonder un système de l'expérience. Cette perspective est attestée par la citation suivante :

Le Moi est absolument obligé, pour rendre le Non-Moi susceptible d'être posé en soi (ce qui est nécessaire, puisque, malgré son op-position au Moi, il doit pourtant être *posé*), de lui communiquer sa forme : la forme de l'être et de la réalité, de l'inconditionnalité et de l'unité. Mais à une telle forme répugne la forme du Non-Moi originairement op-posé ; la transposition de la forme du Moi au Non-Moi n'est donc possible qu'à travers la *synthèse* de ces deux termes. Et c'est de la transposition de cette forme du Moi, de la forme originaire du Non-Moi et de la synthèse des deux que résultent les *catégories*, grâce auxquelles seulement le Non-Moi originel reçoit de la réalité (devient représentable), mais cesse aussi par là même d'être absolu Non-Moi³⁰⁹.

D'après la citation ci-dessus nous comprenons que, puisque les catégories sont les formes particulières de la synthèse du Moi et du Non-Moi, la preuve de leur légitimité ne peut être fournie qu'à travers la prise en compte du rapport entre les deux principes du savoir, qui est pensé, à titre de synthèse et non pas de pure opposition, comme une transposition (*Uebertragung*).

La question de la possibilité des catégories devient alors celle des conditions de possibilité d'une telle transposition. Les catégories sont ainsi des formes particulières d'une synthèse originelle. En ce sens, une analyse de la signification des catégories comprises comme des formes par lesquelles se détermine la synthèse du Moi et du Non-Moi³¹⁰ met en évidence que la possibilité d'un « passage » (*Uebergang*) entre le Moi et le Non-Moi constitue un problème de médiation au sein d'une opposition, ou, pour le formuler autrement, d'une unité au sein du conflit entre le Moi et le Non-Moi. Schelling interprète ainsi la synthèse comme ce qui médiatise le poser du Non-Moi dans le Moi. Ce n'est que par l'attribution de la forme de l'être pur du Moi absolu au Non-Moi que celui-ci est pensable :

³⁰⁹ *Du Moi*, p.93 (SW, I, p.189-190 ; HKA, I, 2, p.115 : « Um es [das Nicht-Ich] nämlich in sich setzbar zu machen (was nothwendig ist, da es zwar dem Ich entgegen – aber doch *gesetzt* seyn soll), ist das Ich schlechthin genöthigt, ihm seine Form, die Form des Seyns und der Realität, der Unbedingtheit und der Einheit mitzuthellen. Dieser Form aber widerstrebt die Form des ursprünglich entgegengesetzten Nicht-Ichs ; mithin ist die Uebertragung der Form des Ich an das Nicht-Ich nur durch *Synthesis* beider möglich, und aus dieser übergetragenen Form des Ichs, der ursprünglichen Form des Nicht-Ichs, und der Synthesis dieser beiden entstehen die *Kategorien*, durch welche allein das ursprüngliche Nicht-Ich Realität erhält (vorstellbar wird), eben deßwegen aber aufhört, absolutes Nicht-Ich zu seyn »).

³¹⁰ *Ibid.*, p. 127 (SW, I, 1, p.222 ; HKA, I, 2, p.152).

Or puisque l'*être pur* est la forme originaire de toute ponibilité dans le Moi, et que la ponibilité du Non-Moi dans le Moi ne peut être procurée qu'à travers la médiation (*vermittelt wird*) de la synthèse, la forme de l'être pur, dans la mesure où elle doit s'attribuer au Non-Moi, n'est donc pensable que comme *adéquation à la synthèse en général* (ou, dans la langue de Kant, comme *possibilité objective* ; autrement dit, la possibilité (ponibilité dans le Moi), qui s'attribue à un *objet comme* tel, ne réside que dans la conformité avec la synthèse)³¹¹.

L'équivalence entre synthèse en général et possibilité objective dans la citation ci-dessus met en évidence que le problème de la médiation du Moi et du Non-Moi dans les formes de la connaissance correspond non pas seulement à une question portant sur la possibilité logique ou formelle des objets de la connaissance, mais concerne également leur possibilité objective ou matérielle (*materiale Möglichkeit*). Nous rencontrons ici donc à nouveau le motif de la matière de la connaissance que nous avons pu relever antérieurement à propos de l'évidence de la proposition fondamentale dans le deuxième chapitre de notre première partie. Dans une perspective semblable à celle de l'établissement de l'évidence du contenu de la proposition fondamentale à titre de matière du savoir, Schelling conçoit la synthèse générale dans le savoir comme « possibilité logico-objective » (*objektive-logische Möglichkeit*)³¹². Cette synthèse originelle entre le Moi et le Non-Moi est une synthèse pré-catégoriale comme le remarque H. M. Baumgartner et elle est le fondement d'une seconde synthèse que sont les catégories³¹³.

En effet, il y a lieu de distinguer une seconde synthèse de la synthèse en général (*Synthesis überhaupt*) et que Schelling appelle la « synthèse déterminée » (*bestimmte Synthesis*). C'est par cette synthèse déterminée que les objets reçoivent une existence (*Dasein*), c'est-à-dire que leur position est déterminée dans le temps. La possibilité objective (matérielle) des objets devient ainsi « l'être-posé dans le temps *en général* ». Or, si nous tenons compte du fait que, pour Schelling, il y a une équivalence entre la synthèse en général et la synthèse déterminée et que l'être-posé dans une synthèse

³¹¹ *Ibid.*, p.129 (SW, I, 1, p.223 ; HKA, I, 2, p.153: « Da nun *reines Seyn* Urform aller Setzbarkeit im Ich ist, die Setzbarkeit des Nicht-Ichs im Ich aber nur durch *synthesis* vermittelt wird, so ist die Form des reinen Seyns, insofern sie dem Nicht-Ich zukommen soll, nur als *Angemessenheit zur Synthesis überhaupt* denkbar (nach kantischer Sprache: *objektive Möglichkeit*, d. i. Möglichkeit [Setzbarkeit im Ich], die einem *Objekt, als* solchem, zukommt, ist nur in der Angemessenheit zur *Synthesis* enthalten) ».

³¹² *Ibid.*, p. 130 (SW, I, 1, p.224-225 ; HKA, I, 2, p.154-155)

déterminée est l'effectivité (*Wirklichkeit*)³¹⁴, nous comprenons que Schelling tente ici une déduction de l'existence (*Dasein*)³¹⁵, comprise comme le résultat d'une médiation entre le Moi et le Non-Moi. Ce à quoi Schelling se propose dans la déduction des catégories, ce n'est pas vraiment une déduction de leur validité objective et de la possibilité de leur application aux objets donnés, mais il s'agit plutôt d'une déduction de la constitution de l'objet d'expérience lui-même. Ce déplacement du sens de la déduction est d'ailleurs attesté par l'interprétation de la doctrine kantienne du « schème transcendantal ».

En effet, l'une des aspects les plus significatifs de la déduction des catégories dans le *Du Moi* par rapport à celle de *Sur la forme* est l'introduction du temps, Schelling faisant de l'existence dans le temps le schème (*Schema*) de toute synthèse³¹⁶. On reconnaîtra sans peine que l'introduction dans le texte du schème du temps s'inspire du premier chapitre de la « Doctrine transcendantale du jugement » dans la *Critique de la raison pure*. D'après le chapitre consacré au schématisme des concepts purs de l'entendement, il devait y avoir un troisième terme qui soit homogène à la catégorie et au phénomène et qui rende ainsi possible l'application de la catégorie à l'objet. Ce troisième terme est appelé par Kant un « schème transcendantal » qu'il comprend comme une « représentation intermédiaire pure », qui est à la fois intellectuelle et sensible. Kant voit dans la détermination transcendantale du temps ce schème qui permet la subsumption des phénomènes sous la catégorie³¹⁷.

De même c'est comme figure médiatrice que le schème du temps est pensé dans *Du Moi* :

Mais, de même que le temps *en général* est le schème de l'*intemporalité* complète, *tout* temps (c'est-à-dire la synthèse effective progressant à l'infini) est à son tour présentation (image) du temps en général (c'est-à-dire de l'action de la synthèse en

³¹³ H. M. Baumgartner, « Das absolute Ich und die Kategorien », *op.cit.*, p.87.

³¹⁴ *Du Moi*, p.131 (SW, I, 1, p.225 ; HKA, I, 2, p.155)

³¹⁵ *Ibid.*, p.133 (SW, I, 1, p.227 ; HKA, I, 2, p.157).

³¹⁶ *Ibid.*, p.131 (SW, I, 1, p.228 ; HKA, I, 2, p.158) : « Le schème de l'être pur (posé *en dehors de tout temps*) est l'existence (*Daseyn*) dans le temps *en général* (c'est-à-dire dans l'action de la synthèse *en général*) ».

³¹⁷ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 885 (AK, III, p. 134) : « Le concept de l'entendement contient l'unité synthétique pure du divers en général. Le temps, comme condition formelle du divers du sens interne, et par conséquent de la liaison de toutes les représentations, contient un divers *a priori* dans l'intuition pure. Or, une détermination transcendantale du temps est homogène à la *catégorie* ([...]) en tant

général), par où l'existence dans le temps *en général* est mise en rapport avec l'existence en un temps *déterminé*. *Tout le temps* n'est donc rien d'autre qu'une image du temps en général, et du même coup temps *déterminé*, parce que *tout le temps* est aussi déterminé qu'une partie singulière du temps³¹⁸.

Il n'est pas facile de comprendre exactement en quoi consiste la théorie schellingienne du temps d'après l'extrait fourni ci-dessus. Nous pensons qu'il est toutefois possible de déterminer ici le temps tout d'abord comme succession infinie. Dans l'optique qui est celle de Schelling, l'action de la synthèse correspond elle-même à la position d'un temps déterminé, qui est en même temps le temps en général comme temps complet ou plutôt comme « intemporalité complète »³¹⁹. Le schème du temps procure ainsi une figure de la médiation pour Schelling, qui peut rendre compte de la manière dont l'acte de transposition d'« être » au « Non-Moi » est condition de possibilité de la représentabilité (*Vorstellbarkeit*) tant théorique que pratique³²⁰. Cette représentabilité, pensée au moyen des catégories, suppose que le Non-Moi est en même temps dans le « temps en général » et dans le « temps déterminé ». C'est par l'idée du temps en général que Schelling rattache les catégories à la forme de la position dans le

qu'elle est *universelle* et qu'elle repose sur une règle *a priori*. Mais, d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est contenu dans chaque représentation empirique du divers ».

³¹⁸ *Du Moi*, p.132-133 (SW, I, 1, p.228 ; HKA, I, 2, p.156 : « Nun ist, so wie Zeit überhaupt Schema der gänzlichen Zeitlosigkeit ist, alle Zeit (d. h. die wirkliche ins unendliche fortgehende Synthesis) hinwiederum Darstellung (Bild) der Zeit überhaupt (d. i. der Handlung der Synthesis überhaupt), wodurch Daseyn in der Zeit überhaupt mit Daseyn in bestimmter Zeit vermittelt wird. Alle Zeit also ist nichts als Bild der Zeit überhaupt, und zugleich bestimmte Zeit, weil alle Zeit so gut bestimmt ist, als ein einzelner Zeittheil ».

³¹⁹ Dans les fragments des *Âges du Monde (Weltalter)* de 1811, 1813 et 1815, Schelling propose une théorie du temps où il développe la conception déjà présente dans le *Du Moi*, d'après laquelle il y a une unité de la totalité du temps et de chaque temps particulier. Pour ce point, nous nous permettons de renvoyer à deux textes de l'auteur : « Le temps dans les Âges du Monde de F. W. J. Schelling » in A. Schnell (dir.), *Le temps*, Paris, Vrin, 2007, p.139-157 et « Die Identität der Person in Schellings Weltaltern » in Christoph Asmuth (hrsg.) *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit. Interpersonalität. Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, p.441-467.

³²⁰ *Du Moi*, p.101 (SW, I, 1, p.197 ; HKA, I, 2, p.123-124). En effet, il y va, dans le schème, non pas seulement d'une représentabilité théorique, mais aussi pratique. Dans ce contexte, Schelling affirme que le « bonheur » en tant qu'idéal de l'imagination (qui suppose l'idée de progrès infini) est le schème (*Schema*) au moyen duquel la représentabilité pratique (*praktische Vorstellbarkeit*) du Non-Moi est assurée. De même, le temps joue un rôle de médiation dans l'idée de la loi morale comprise comme schème de la loi naturelle pour un être fini. En effet, c'est la loi morale qui médiatise pour le moi fini, par l'idée de « devoir », la loi naturelle de l'être du moi absolu. Mais l'antagonisme entre la morale et de la loi naturelle du moi fini doit être médiatisé à son tour par un nouveau schème qui est celui de la production dans le temps (*Hervorbringen in der Zeit*). Cf. *Du Moi*, p.104, SW, I, p. 199 ; HKA, I, 2, p.127 : « Cet antagonisme entre la loi morale et la loi de nature, telle qu'elle s'impose à la finitude, ne peut trouver de médiation qu'à la faveur d'un nouveau schème, à savoir celui de la production dans le temps, de telle sorte que cette loi qui a trait à une exigence concernant l'être se transforme en une exigence relative au devenir. La loi morale originaire exprimée sous sa forme entièrement sensible

Moi, principe du savoir. La constitution de l'objet de l'expérience suppose ainsi que le Non-Moi est déterminé selon les formes de la substantialité, d'unité ou encore de réalité (*Realität*), dans la mesure où il est posé dans le temps en général, alors que sa position dans un temps déterminé suppose que la substantialité n'est pensable que par rapport au changement, l'unité par rapport à la multiplicité ou encore la réalité par rapport à la négation.

Ainsi c'est le schème qui médiatise l'antagonisme entre le Moi et le Non-Moi et c'est par conséquent moyennant le schème qu'une synthèse est possible. Alors que le « schème transcendantal » du temps chez Kant était pensé comme une condition d'application des catégories, Schelling se place d'emblée au niveau d'une médiation dans les principes pensée à partir du « schème » comme genèse de l'existence dans le temps³²¹. Le recours au « schème » dans ce contexte confirme que le projet schellingien d'un système philosophique reprend le problème de la synthèse à partir des principes eux-mêmes et que la problématique de la synthèse réside dans la possibilité de penser l'unification de ce qui se présente originairement sous une forme antagoniste. L'hétérogénéité entre les deux pôles à relier n'est pas ici celle de deux concepts comme dans le cas des jugements synthétiques *a priori*, mais il s'agit d'une synthèse plus fondamentale, qui est, à travers l'interprétation schellingienne du « schème », pensée comme la synthèse du concept et du phénomène chez Kant. C'est encore dans cette perspective que Schelling caractérisera, dans *l'Aperçu* et dans le *Système* de 1800, le schème comme ce qui médiatise le concept avec l'intuition et, par conséquent, comme la condition de la signification et de la « sensibilisation » (*Versinnlichung*) du concept³²². Ainsi, dans la mesure où la déduction schellingienne est pensée comme une déduction du domaine de l'expérience, elle entend se passer de la présupposition de l'expérience en tant que domaine déjà constitué, ce qui déplace le sens de la déduction kantienne. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Comme nous avons pu le mettre en évidence lors de l'analyse du problème posé par les jugements synthétiques chez Kant, les jugements d'expérience *a posteriori* s'appuient d'après Kant sur l'expérience pour fournir une liaison du sujet et du prédicat.

s'énonce donc ainsi : *deviens* identique, *élève* (dans le temps) les formes *subjectives* de ton être (*Wesen*) à la forme de l'absolu ».

³²¹ Nous remarquerons que Kant, dans le chapitre consacré au schématisme dans la *Critique de la raison pure*, caractérise la réalité (*Realität*) dans le concept pur de l'entendement comme ce qui correspond à une sensation en général et, par conséquent, ce dont le concept indique en lui-même un être (*Sein*) dans le temps. Cf. Kant, « Analytique transcendantale », p. 888 (AK, III, p. 137).

³²² *Aperçu*, SW, I, 1, p.359 ; HKA, I, 4, p.77 et *SIT*, p. (SW, I, 3, p.508-511 ; HKA, I, 9-1, p. 206-209).

De même la possibilité des jugements synthétiques *a priori* est conditionnée par leur liaison à l'expérience, non pas cette fois-ci à titre d'expérience constituée, mais en tant que leur condition de possibilité. Or, la déduction transcendantale des catégories montre que l'expérience elle-même n'est possible que moyennant une synthèse en même temps qu'elle la présuppose. C'est pourquoi Maïmon a pu reprocher à Kant d'avoir présupposé la question *quid facti* ? dans sa déduction transcendantale³²³. En ce sens, Schelling pourrait bien partager la critique du sceptique Maïmon, selon laquelle Kant présuppose le fait de l'expérience dans sa déduction des catégories :

La différence entre ma déduction de ces concepts [les catégories] et celle de M. Kant est la suivante : M. Kant présuppose que le fait que nous ayons notamment des propositions d'expérience (qui expriment la nécessité) est indubitable et prouve à partir de là leur validité objective, en montrant que sans elles l'expérience serait impossible ; or l'expérience est possible parce qu'elle est effective selon sa présupposition, et, par conséquent, ces concepts ont une réalité objective. Quant à moi, je mets au contraire en doute le fait même que nous ayons des propositions d'expérience, c'est pourquoi je ne peux pas prouver leur validité objective de cette manière ³²⁴.

La critique que Maïmon adresse à la déduction transcendantale concerne ainsi une certaine circularité dans l'explication : les catégories sont explicables comme conditions de la possibilité de l'expérience et la validité objective des catégories est fondée à son tour sur le fait de l'expérience. Si Schelling ne fait pas siennes les conclusions que Maïmon tire de cette lecture, à savoir que nous ne disposons pas de jugements d'expérience qui expriment une nécessité objective, mais qu'il y est seulement question d'une habitude³²⁵, Schelling, pour sa part, essaiera de légitimer l'usage de certaines catégories (les catégories de la thèse) non pas comme conditions de possibilité de l'expérience, mais dans une démarche ascendante, c'est-à-dire en mettant en évidence un usage premier de la catégorie *appliquée* au principe et qui permettra de rendre

³²³ Maïmon, *Versuch*, p.44.

³²⁴ *Ibid.*, p.105 (186): « Der Unterschied zwischen Hr. Kant's und meiner Deduktion dieser Begriffe besteht darin: Hr. Kant setzt das Faktum als unbezweifelt voraus, daß wir nämlich Erfahrungssätze (die Notwendigkeit ausdrücken) haben, und beweiset hernach ihre objektive Gültigkeit daraus, daß er zeigt, daß ohne dieselbe Erfahrung unmöglich wäre; nun ist aber Erfahrung möglich, weil sie nach seiner Voraussetzung wirklich ist, folglich haben diese Begriffe objektive Realität. Ich hingegen bezweifle das Faktum selbst, daß wir nämlich Erfahrungssätze haben, daher kann ich ihre objektive Gültigkeit auf diese Art nicht beweisen ».

³²⁵ Maïmon, *Versuch*, p.104. Pour ce point cf. M. Baum, « La possibilité de l'expérience chez Maïmon et Schulze » in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801, op.cit.*, p.15-27.

compte du sens des catégories, malgré le fait que leur signification se trouve transformée dans l'application à un objet. Schelling procède à cette mise en évidence surtout pour ce qui est de la catégorie de la substantialité, mais considère aussi le concept d'unité³²⁶, de réalité, de la causalité³²⁷, ainsi que la notion d'éternité³²⁸, en soulignant l'écart entre, d'une part, la signification du concept quand il sert à penser le principe du savoir et, d'autre part, la signification *conditionnée* du concept. Néanmoins, toutes les catégories ne sont pas susceptibles d'être rattachées à un usage premier à propos du Moi absolu. Cela n'est valable que dans le cas des catégories de la thèse, si l'on excepte les catégories de la modalité³²⁹. Reste que la distinction entre un usage originel et un usage dérivé de la catégorie de l'entendement est significatif du statut que la déduction des catégories revêt dans ce texte pour Schelling.

Mais c'est surtout à propos du cas de la catégorie de la causalité que Schelling distingue explicitement entre concept originaire et catégorie de l'entendement, en dissociant, d'une part, une substantialité dérivée qui est celle à proprement parler de la catégorie de substance et, d'autre part, une substantialité originelle qui revient au Moi absolu :

Ainsi, au moyen de la synthèse elle-même et des formes de l'espace et du temps qui sont produites en même temps que la synthèse, vous obtenez un objet qui persévère dans l'espace et le temps à travers tout changement - une *substantialité transposée* (pour ainsi dire empruntée), mais qui précisément pour cette raison n'est pas compréhensible si l'on ne présuppose pas la substantialité dont le concept a seul permis à la philosophie critique de tirer au clair l'origine de la catégorie de substance³³⁰.

³²⁶ *Du Moi*, p.86 (SW, I, 1, p.183 ; HKA, I, 2, p.108): « Ces adeptes du Moi empirique ne seront pas davantage en mesure de penser le concept de l'unité (*unitas*) pure *absolue*, parce que, même quand il est question d'unité absolue, ils ne peuvent songer qu'à une unité empirique, dérivée (*abgeleitet*) (celle qui appartient au concept de l'entendement exposé de manière sensible à travers le schème du nombre) ».

³²⁷ *Ibid.*, p. 100 (SW, I, 1, p.196 ; HKA, I, 2, p.122).

³²⁸ *Ibid.*, p.107-108 (SW, I, 1, p.203- HKA, I, 2, p.131), où Schelling affirme que l'éternité empirique n'est pas pensable sans le concept originaire (*Urbegriff*) d'éternité pure.

³²⁹ Les catégories de la modalité ont un statut particulier dans *Du Moi*, que nous ne pouvons pas aborder dans le cadre du présent travail. Nous remarquerons néanmoins que chez Kant les catégories de la modalité se différencient d'ores et déjà des autres, dans la mesure où celles-ci ne comportent aucune détermination de l'objet, mais qu'elles expriment le rapport à la faculté de connaître. A ce titre, Kant précise que les principes de la modalité ne sont donc pas objectivement synthétiques, mais subjectivement synthétiques. Cf. Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p.964 (AK, III, p.197).

³³⁰ *Du Moi*, p.98. (SW, I, 1, 194 ; HKA, I, 2, p.120 : « so erhaltet ihr vermittelst der Synthesis selbst und der mit der Synthesis zugleich hervorgebrachten Formen des Raums und der Zeit ein in Raum und Zeit bei allem Wechsel beharrendes Objekt – eine *übergetragene* (gleichsam geliehene) *Substantialität*, die aber eben deswegen nicht begreiflich ist, ohne eine ursprüngliche, nicht übertragene, Substantialität des absoluten Ichs vorauszusetzen, deren Begriff auch allein der kritischen Philosophie möglich machte, den Ursprung der Kategorie der Substanz ins Reine zu bringen ». La traduction a été légèrement modifiée.

Cette conception implique une mise à l'écart de la thèse kantienne, d'après laquelle c'est une intuition qui fournit une signification et un contenu à la catégorie. En affirmant que le concept dérivé « n'a par lui-même aucun sens et aucune réalité indépendamment du concept originaire »³³¹, Schelling introduit ici une autre condition de signification de la catégorie et qui est la proposition fondamentale elle-même comprise comme une sorte de source de toute signification et, par conséquent, comme fondement de la légitimité de toute synthèse dans le savoir.

Alors que Fichte déduit le concept de substance d'une synthèse d'activités, Schelling déduit la catégorie de la substance par l'assignement de ce concept à un sens originel. Néanmoins, le procédé de Schelling pourrait être ici mis en parallèle avec la déduction de la catégorie de la réalité dans la *Grundlage*. En effet, en réponse au scepticisme de Maïmon concernant la validité de la catégorie de la réalité, Fichte prétend déduire le doit d'application de la catégorie de la réalité à partir du Moi absolu :

On peut toutefois indiquer ce dont chaque catégorie est elle-même déduite : le Moi comme sujet absolu. On doit montrer en ce qui concerne tout ce à quoi il est possible d'appliquer cette catégorie, que c'est à partir du Moi que la réalité en est affirmée : - qu'il n'y a d'être que si le Moi est³³².

Néanmoins, à la différence du procédé schellingien, la déduction de la catégorie de la réalité est chez Fichte conditionnée par une abstraction de tout jugement $A=A$ comme acte déterminé pour ne considérer que l'action de l'esprit humain manifestée dans cette forme³³³. De plus, Fichte ne distingue pas entre un usage originel et un usage de la catégorie comme catégorie de l'entendement.

Nous avons traduit « *übergetragene* » par « transposée » au lieu de « métaphorique » comme dans la traduction française du texte. Nous croyons que cela nous permet de mettre en évidence que Schelling fait ici référence à la *Übertragung* de la réalité du Moi vers le Non-Moi, qui est proprement un acte du Moi. Schelling utilise aussi le verbe *übertragen* dans un sens négatif, en affirmant par exemple, que le concept d'une éternité empirique ne saurait être transposé dans le Moi. Cf. *Ibid.*, p.108 (SW, I, 1, p.203 ; HKA, I, 2, p.131).

³³¹ *Du Moi*, p.98 (SW, I, 1, 194 ; HKA, I, 2, p.120 : « elbst ohne den Urbegriff keinen Sinn und keine Realität habe »).

³³² Fichte, *Grundlage* (SW, I, p.99: « Aber es lässt sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich, als absolutes Subject. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, muss gezeigt werden, dass aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: - dass es seyn müsse, wofern das Ich sey »).

³³³ *Ibid.*, p.22 (SW, I, p.99).

Nous comprenons ainsi que l'explicabilité (*Erklärbarkeit*) des catégories de la thèse à partir du principe revêt chez Schelling le sens non pas d'une déduction kantienne concernant la légitimation de la validité objective des catégories comme conditions *a priori* de l'expérience, mais elle implique l'indication d'un usage originel des concepts ou d'une première application de ces concepts qui rend compte de la signification que les catégories peuvent recevoir dans le champ de l'expérience³³⁴.

La déduction de la synthèse dans le savoir reçoit ainsi une double réponse : d'un côté, la problématique de la synthèse des catégories de la thèse doit être résolue par le renvoi à une signification originelle qu'elles n'empruntent pas à une intuition, mais à un principe et, d'un autre côté, le problème de la synthèse reste bien celui de la possibilité d'un « schème transcendantal » qui procure une signification aux catégories dans l'intuition. Cette double réponse correspond à un double statut des catégories : elles sont à la fois les formes de la pensabilité mais aussi de la connaissance.

D'après H. M. Baumgartner, la conception schellingienne des catégories ainsi que la fondation de la synthèse catégoriale dans une synthèse plus originelle est foncièrement étrangère au projet de Kant³³⁵. Si nous ne pouvons qu'acquiescer à ce jugement, la position de H. M. Baumgartner demande toutefois à être nuancée. En effet, Schelling investit la philosophie kantienne d'un problème philosophique qu'il croit déceler chez Kant, comme nous espérons le montrer par une interprétation de la reformulation de la question kantienne par Schelling dans les pages qui suivent.

³³⁴ Néanmoins, si nous nous écartons de cette caractérisation de la déduction kantienne et que nous adoptons la description que R. Bubner donne du type de preuve apporté par la déduction chez Kant, nous pourrions oser quelques rapprochements entre les deux modes d'argumentation, kantien et schellingien. D'après R. Bubner, le type de preuve que doit être la déduction et qui se distingue de la « démonstration purement conceptuelle » est caractérisé par l'autoréférence. Cela signifie que la déduction en appelle au sujet pour que celui-ci indique une autre explication de la possibilité de l'expérience différente de celle fournie par l'*a priori* (Cf. « Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente », in *Kommunikation und Reflexion*, hrsg. W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, p. 304-332 (trad. fr.: R. Bubner, « L'autoréférence comme structure des arguments transcendants » in *Les Etudes philosophiques*, 1981, p. 385-397). Or, cette structure des arguments est bel et bien présente dans le texte schellingien.

³³⁵ H. M. Baumgartner voit dans cette équivalence entre formes de la pensée et formes de la connaissance, ainsi que dans la tentative de fonder les catégories dans une réflexion non catégoriale le signe caractéristique d'un procédé métaphysico-épistémologique qu'il distingue de celui de Kant qu'il caractérise comme transcendantal et comme correspondant à une théorie de l'expérience et de la science. Cf. H. M. Baumgartner, *art. cit.*, p.82.

Chapitre II

La reformulation de la question kantienne dans *Du Moi*

C'est dans l'écrit *Du Moi* que l'on voit apparaître pour la première fois une référence explicite à la question kantienne présentée par la *Critique de la raison pure* comme la tâche (*Aufgabe*) de la raison pure : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? »³³⁶. Si la référence à la question de Kant n'est pas surprenante dans le contexte des premiers écrits de Schelling, qui visent à s'inscrire dans la continuité du criticisme, le sens de la reformulation de la question kantienne, réitérée dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* n'apparaît toutefois pas très clairement : est-elle à comprendre comme une réécriture du problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* à partir de la mise en évidence du premier principe de la philosophie, le Moi, suivant ainsi le propos général qui caractérise les premiers écrits, à savoir la fondation du criticisme par un principe supérieur ? Et si c'est le cas, quelles implications possède la reformulation de la question pour la détermination de ce problème ?

En outre, dans la mesure où Schelling ouvre *Du Moi* avec le problème d'une détermination des conditions d'un savoir réel, la question se pose aussi de savoir quel statut revient à la question kantienne reformulée dans l'économie de ce problème.

1) La question posée au seuil de l'écrit *Du Moi* : la réalité du savoir

1.1. La question de *Du Moi* confrontée à la problématique de *Sur la forme*

Nous pouvons reconnaître deux problèmes principaux qui dominent les propos de *Du Moi* : l'un est celui qui est posé au début du texte concernant la réalité du savoir, l'autre correspond à la reformulation de la question kantienne, dont la signification n'est pas aisée à fournir. Afin de pouvoir élucider le sens de la reformulation kantienne par

³³⁶ Kant, CRP, « Introduction », p.772 (AK, III, p.39: « *Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?* »).

Schelling, il s'avère nécessaire de tenter préalablement de dégager la constellation de problèmes dans laquelle s'inscrit l'évocation des conditions du savoir réel.

La question de savoir comme s'assurer de la réalité (*Realität*) de notre savoir est le problème qui ouvre le texte de *Du Moi*. Dès les premières lignes du premier paragraphe, nous pouvons lire :

Qui veut savoir quelque chose veut du même coup que son savoir ait de la réalité (*Realität*). Un savoir sans réalité n'est point un savoir ³³⁷.

Ces propos sont destinés à introduire, dans ce premier paragraphe, l'idée d'un fondement originaire (*Urgrund*) de toute réalité, que Schelling se propose de déterminer, à partir du deuxième paragraphe, par l'idée d'« inconditionné ». Ce point du départ du texte offre des similitudes avec celui de l'écrit précédent, *Sur la forme*. Dans ce dernier texte, en effet, Schelling part de l'idée d'une philosophie comme science pour ensuite déterminer à quelles conditions la philosophie peut acquérir un statut scientifique³³⁸. Dans les deux textes, l'enquête se concentre ainsi sur le principe du savoir qui renferme les conditions recherchées, quoique Schelling envisage dans *Du Moi* la proposition fondamentale du savoir non pas, seulement, comme une proposition à même d'assurer la scientificité du savoir, mais aussi comme un principe qui est fondement d'un système et qui, par conséquent, doit être mis en évidence comme un fondement réel du savoir. Dans ce texte, Schelling s'interroge ainsi sur les conditions d'un savoir réel.

Nous nous sommes efforcée de mettre en évidence dans notre chapitre II de la section précédente, que la détermination du Moi absolu, présente dans *Vom Ich*, comme matière du savoir et comme ensemble de la réalité, répond à un problème épistémologique qui est celui de fournir le fondement non pas seulement de la forme du savoir, mais aussi de son contenu. C'est pourquoi la proposition fondamentale du savoir doit être à la fois formelle et matérielle, ce qui, aux yeux de Schelling n'a jamais été pris en compte dans les systèmes philosophiques précédents, dans lesquels le principe reste marqué par son unilatéralité :

³³⁷ *Du Moi*, p.62 (SW, I, 1, p.162 ; HKA, I, 2, p.85).

³³⁸ *Sur la forme*, p.17 (SW, I, 1, p.89 ; HKA, I, 2, p.268).

Rien d'étonnant alors, à ce que même les propositions fondamentales particulières qui avaient été établies, tant celles formelles que celles matérielles, aient manqué celles-là de *réalité*, celles-ci de *déterminité*, tant que demeurait méconnue la fondation réciproque de l'un par l'autre³³⁹.

Nous ne reviendrons pas sur la conception d'une détermination réciproque de la forme et du contenu dans la proposition fondamentale. Nous remarquerons néanmoins qu'au terme de nos analyses, il nous était apparu que la compréhension du Moi absolu comme « substrat » de toute réalité dans *Vom Ich* s'inscrivait dans un contexte de questionnement épistémologique, c'est-à-dire portant sur les conditions de notre savoir. A l'arrière-plan de la mise en évidence du Moi absolu comme matière et totalité de toute réalité possible, nous avons décelé un double contexte problématique. Il s'agissait de savoir 1) comment s'assurer de l'évidence de la proposition fondamentale et 2) de savoir comment penser l'idée d'un tout de la réalité³⁴⁰, à titre de principe effectif du savoir.

Le fait que le questionnement portant sur la réalité soit introduit, dans le texte, par le biais des conditions de possibilité de la réalité du savoir, incite à identifier, dans une certaine mesure, ce problème à la question de savoir dans quelle mesure tout le contenu de notre savoir prend sa source dans un contenu pur, non emprunté à l'expérience. Néanmoins, nous devons convenir que la problématique épistémologique de l'écrit *Sur la forme*, à savoir celle de l'évidence qui revient à la proposition fondamentale, se trouve télescopée, dans *Vom Ich*, avec la question de savoir dans quelle mesure cette proposition fondamentale communique l'évidence à l'ensemble des propositions de notre savoir. Or, à cette question Schelling s'efforcera de répondre par une mise en évidence du Moi comme fondement de la réalité des objets.

Le changement de vocabulaire qui a lieu entre les deux textes peut être regardé à ce titre comme significatif. Alors que dans l'écrit *Sur la forme*, Schelling privilégie le vocabulaire autour du *Grundsatz*, nous assistons à une émergence d'une terminologie marquée par le *Grund* dans l'écrit *Du Moi*. Ce changement présuppose, d'après une

³³⁹ *Ibid.*, p.24 (SW, I, 1, p.95 ; HKA, I, 1, p.278: « Kein Wunder, daß es dann auch den einzeln aufgestellten formalen oder materialen Grundsätzen, jenen an *Realität*, diesen an *Bestimmtheit* fehlte, solange die wechselseitige Begründung des einen durch den andern mißkannt wurde »).

³⁴⁰ Cette idée correspond à la conception d'un « substratum transcendantal » dans le chapitre consacré à l'idéal de la raison pure de la première *Critique*. Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p.1198 (AK, III, p.387-388): « Si donc la détermination complète a pour fondement, dans notre raison, un substratum transcendantal qui contient en quelque sorte toute la provision de matière d'où peuvent être

hypothèse avancée précédemment, une distinction qui s'opère entre, d'une part, le Moi absolu et, d'autre part, le « Moi=Moi » à titre de proposition fondamentale.

Au vu du cadre problématique des deux écrits, et en dépit d'une continuité observée entre les deux textes³⁴¹, nous sommes conduite à dissocier la question de savoir dans quelle mesure notre connaissance possède de la réalité de celle qui marque l'écrit sur la forme et qui porte sur les conditions de possibilité au sens d'une « pensabilité ». En effet, la question dans *Sur la forme* se laisse formuler dans les termes suivants : à quelles conditions la philosophie comme science est-elle pensable ? Dans *Vom Ich*, au contraire, le questionnement porte sur les conditions qui rendent le savoir possible au sens d'une « possibilité réelle »³⁴².

1.2. Les deux dimensions de la question de la réalité du savoir

Nous pouvons distinguer deux volets de la question portant sur les conditions de la réalité du savoir pour le jeune Schelling et qui se trouvent déjà présents dans l'écrit *Sur le concept* de Fichte : 1) il s'agit du problème de la validité objective ou du corrélat extérieur de la sensation. Cette question engage ainsi la problématique de la réalité de la sensation comme phénomène à expliquer dans le système ainsi que la représentation d'une chose-en soi comme son corrélat ; 2) il s'agit aussi de la question de la détermination et de l'unification des propositions particulières dans un ensemble systématique et la possibilité de leur fondation par des principes.

A regarder le *Du Moi* de près, nous trouvons que le problème de la réalité du savoir est abordé dans ce texte d'après la seconde perspective. Schelling présente dans les termes suivants l'alternative qui se pose pour tout ceux qui recherchent un savoir réel :

Il faut, de deux choses l'une, ou bien que notre savoir soit purement et simplement privé de toute réalité – un cercle revenant éternellement sur soi, un flux perpétuel de toutes les

tirés tous les prédicats possibles des choses, ce substratum n'est autre chose que l'idée d'un tout de la réalité (*omnitudo realitatis*) ».

³⁴¹ La continuité entre les deux textes a été soulignée, entre autres, par X. Tilliette, *Schelling, op.cit.*, tome I, p.62.

³⁴² Dans ce cadre, Schelling incite à abandonner l'expression « *possibilité logique pure* », car d'après lui, « il n'y a à proprement parler de possibilité que *réelle (reale)*, objective » (*Du Moi*, p.130 ; SW, I, 1, p.225 ; HKA, I, 2, p.155)

propositions singulières les unes dans les autres, un chaos dans lequel aucun élément ne se distingue -, ou bien :

Il faut qu'il y ait un point ultime de réalité, duquel tout dépend, d'où procède tout ce qui donne forme et consistance à notre savoir, qui sépare les éléments et assigne à chacun le cercle de son efficace dans l'univers du savoir ³⁴³.

Pour qu'il y ait de la réalité dans le savoir, il faut, nous dit Schelling, un « point ultime de la réalité ». Il est significatif que la fonction de ce « point ultime » soit aussi présentée d'après une fonction architectonique : il sépare à la fois les éléments, c'est-à-dire qu'il détermine l'existence de plusieurs parties distinctes dans la totalité du système et, deuxièmement, il assigne à chaque partie sa place déterminée dans l'« univers du savoir ». C'est aussi suivant cette seconde perspective que le problème de la réalité du savoir se trouve également déclinée dans les écrits de la philosophie de la nature comme celui de savoir comment une régularité dans la nature est possible, alors que le premier volet de la question de la réalité du savoir, à savoir, l'explication de la réalité de la sensation se trouvera au cœur de la problématique de la réalité du savoir avec l'*Aperçu* et en 1800 avec le *Système de l'idéalisme transcendantal*.

Ce dernier problème demande une autre réponse que celle que Schelling peut apporter à la question portant sur les conditions du savoir réel dans un système. En effet, la question portant sur la réalité de l'affection de la sensibilité, si elle doit être résolue dans la perspective de l'idéalisme transcendantal, se concentre sur la dimension de contrainte qui accompagne toute détermination consciente d'un « donné » de la sensibilité. Ainsi, Schelling s'efforcera, dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, de reconduire au Moi lui-même l'explication de cette nécessité éprouvée ³⁴⁴.

Nous reviendrons sur cette question dans la troisième partie du présent travail. Nous retiendrons ici que cette dimension du problème de la réalité du savoir compris

³⁴³ *Du Moi*, p.62 (SW, I, 1, p.162 ; HKA, I, 2, p.85: « Entweder muß unser Wissen schlechthin ohne Realität – ein ewiger Kreislauf, ein beständiges wechselseitiges Verfließen aller einzelnen Sätze in einander, ein Chaos seyn, in dem kein Element sich scheidet, oder – Es muß einen letzten Punkt der Realität geben, an dem alles hängt, von dem aller Bestand und alle Form unseres Wissens ausgeht, der die Elemente scheidet und jedem den Kreis seiner fortgehenden Wirkung im Universum des Wissens beschreibt »

³⁴⁴ Alors que la réalité du savoir dépend chez Fichte d'une théorie du « choc » (*Anstoß*), dans la mesure où celui-ci intervient pour expliquer l'autolimitation du Moi (même si le « choc » n'existe pas sans l'intervention du Moi, car c'est seulement par un acte du Moi qu'il s'ouvre à une influence extérieure), Schelling, pour sa part, vise à reconduire toutes les conditions de production du savoir au Moi. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 97-98 et 143 (SW, I, p.210-212 et 276)].

Pour une confrontation entre Fichte et Schelling concernant la théorie du « choc » cf. Jürgen Stolzenberg, « « Geschichte des Selbstbewußtseins » . Reinhold – Fichte – Schelling » in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2003 (1), p. 93-113.

comme genèse de la représentation n'est nullement absente de l'écrit *Vom Ich*, quoique il ne sera pas abordé à partir de la réalité de la sensation, comme c'est le cas dans l'*Aperçu* ou encore du *Système de l'idéalisme transcendantal*. Il y va plutôt ici d'une déduction de la « représentation » comme atome du système du savoir, et c'est par le biais d'une telle déduction que la question portant sur la réalité du monde extérieur, comme corrélat d'un sujet conscient, doit recevoir une réponse. Cela est significatif du sens de la condition architectonique de la réalité du savoir énoncée au début du texte : il ne s'agit pas seulement d'une condition formelle, mais aussi d'une condition matérielle, à partir de laquelle Schelling peut déterminer le contenu formel ou la forme déterminée de la représentation dans les catégories.

La question de la réalité du savoir se trouve donc ainsi à l'arrière-plan de la déduction schellingienne de la « représentabilité » (*Vorstellbarkeit*) que nous avons étudiée dans le chapitre précédent. Or, si nous considérons, d'après les résultats du chapitre précédant, que la déduction des catégories comme formes de la « représentabilité » se trouve au cœur du problème énoncé par Schelling de la fondation de la synthèse de tout savoir dans la proposition fondamentale, nous pouvons tenter une élucidation de la reformulation du problème kantien par Schelling en tenant compte de la problématique de la réalité du savoir dans la signification que celle-ci revêt dans le *Du Moi*. La question qui se pose à nous maintenant est celle de savoir quel problème est visé par Schelling dans sa reformulation de la question kantienne et quel rapport peut être concrètement décelé entre ce questionnement et le problème de la réalité du savoir dans *Vom Ich*.

2) La question kantienne lue par Schelling

2.1. La reformulation de la question kantienne

A deux reprises, Schelling procède dans *Du Moi* à une reformulation de la question kantienne de la *Critique de la raison pure* de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. La première reformulation peut être trouvée dans la remarque du paragraphe V. Dans la remarque du paragraphe XV, Schelling précisera la question reformulée.

La référence explicite à la question de Kant apparaît dans le contexte d'une explication de Schelling avec la philosophie de Reinhold. Dans la remarque du paragraphe V, Schelling reconnaît à ce philosophe le mérite d'avoir fourni une présentation plus déterminée du problème que la philosophie tente de résoudre. En effet, c'est dans le contexte de la nécessité de représenter la question dans une abstraction supérieure pour pouvoir préparer ainsi la réponse à la question, que Schelling reconnaît à Reinhold le mérite d'avoir établi le principe fondamental de la conscience. Cette observation s'accompagne de quelques remarques à propos de l'importance d'une détermination de la véritable question philosophique. Nous comprenons que toute la conception du projet propre à Schelling d'une philosophie après Kant s'y joue et c'est pourquoi il lui importe au plus haut point de mettre en évidence la continuité du problème kantien de la première *Critique* avec son propre propos dans *Vom Ich*. Schelling procède alors à une véritable transmutation de la question posée par Kant :

Il [l'auteur de la *Critique de la raison pure*] formula *en ces termes* la question : Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? On verra, au cours de la présente recherche, que cette question, représentée dans sa plus haute abstraction, se ramène à celle-ci : Comment le Moi en vient-il à sortir de soi-même et à s'opposer purement et simplement un Non-Moi ? ³⁴⁵

La reformulation de la question kantienne en vue de savoir comment le Moi sort de lui-même et s'oppose un Non-Moi est pour du moins problématique. Dans quelle mesure la question portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* se laisse-t-elle comprendre comme synonyme de la question de savoir comment rendre compte de l'opposition au Moi ? Et que signifie exactement la sortie de soi-même du Moi et son opposition au Non-Moi ?

L'interprétation de la question kantienne proposée par Schelling dans l'extrait ci-dessus appelle deux remarques. 1) Tout d'abord, Schelling nous fournit lui-même le principe de sa reformulation de la question, en l'introduisant avec l'expression « dans sa plus grande abstraction » (*in ihrer höchsten Abstraktion*). Il importe alors de s'interroger sur le sens de cette expression. Si l'on tient compte du lieu architectonique du criticisme dans cet écrit comme une philosophie ayant délivré des résultats auxquels

³⁴⁵ *Du Moi*, p. 77 (SW, I, 1, p. 175 ; HKA, I, 2, p.99 : « die [Frage] er [Kant] so ausdrückte: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Es wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen, daß diese

manquent le prémisses et qui demande à être achevée par une « seconde révolution » en philosophie, nous n'aurons pas beaucoup de peine à reconnaître dans la formulation de la question kantienne, la tentative d'une interprétation du problème kantien à partir du premier principe du savoir, le Moi absolu.

Le contexte même de la remarque au paragraphe V incite à une telle lecture. En effet, cette remarque se situe dans un point du texte où Schelling achève de considérer les théories possibles de l'inconditionné et prépare la détermination du Moi absolu au paragraphe VI comme l'unique « inconditionnable » qui conditionne toute la chaîne du savoir. La remarque au paragraphe V possède ainsi une place stratégique : elle clôt les observations sur les différentes conceptions du principe de la philosophie et prépare à l'établissement du principe comme Moi absolu. Dans ce contexte, la reformulation du problème kantien peut bien se destiner à asseoir la légitimité du Moi absolu comme principe du savoir. En montrant que la question critique peut, et même *doit* être reformulée à partir de ce premier principe, si elle doit pouvoir recevoir une réponse, Schelling renforce la compréhension de son système comme un « criticisme achevé ». On est alors en droit de considérer que la remarque de Schelling est présentée comme une reformulation du problème à partir du premier principe³⁴⁶. De surcroît, la reformulation de la question posée par la première critique à la lumière des principes de ce système achevé, permet à Schelling de répondre à des objections issues du scepticisme et qui retournent la question kantienne aux kantien eux-mêmes comme le fait Schulze³⁴⁷.

Frage, in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt, keine andere, als diese ist: wie kommt das absolute Ich dazu, aus sich selbst herauszugehen und sich ein Nicht-Ich schlechthin entgegenzusetzen? »).

³⁴⁶ Déjà, dans *Sur la forme*, Schelling considère que la distinction entre forme analytique et forme synthétique a procuré « tenue et consistance » à la forme de la philosophie, reprochant toutefois à Kant de n'avoir pas fourni le principe de cette forme. Le principe qui fonde la forme analytique et synthétique est fourni dans ce texte, par les propositions de fond, avec leur contenu. Cf. *Sur la forme*, p. 33 (SW, I, 1, p. 103 ; HKA, I, 2, p.289). En effet, Schelling considère que Kant a établi la forme analytique et la forme synthétique comme forme originaire de toute pensée. Pour Schelling, en effet, la forme analytique correspond à la forme de l'être-posé inconditionné et la forme synthétique à celle du conditionné. Toutefois, il considère que Kant a compris ces deux formes d'une manière trop spécialisée déjà (les propositions analytiques comme propositions identiques et les propositions synthétiques comme non identiques), pour qu'il ait pu se servir de la forme originaire comme d'un principe pour les autres formes particulières de la pensée. La forme originaire de la philosophie semble renvoyer dans cet écrit à la forme de l'être-posé inconditionné. Cf. *Ibid.*, p.35 (SW, I, 1, 105 ; HKA, I, 2, p.291-292) : « nulle part il [Kant] n'indique de façon déterminée le rapport d'ensemble qui lie cette forme originaire aux formes particulières du savoir qu'il parvient à représenter dans une table ; l'étonnement n'est pas moindre lorsque l'on constate que, de même qu'il a établi cette forme originaire sans la rattacher à un principe – pour ainsi dire *ex abrupto* -, de même il présente les formes dérivées en tant qu'indépendantes de tout principe ».

³⁴⁷ Pour ce point cf. le premier chapitre de la première section de la présente partie.

2.2. La critique de la question kantienne

Néanmoins, comme nous le reconnâtrons sans peine, cette reformulation sous-tend une critique de la question kantienne telle qu'elle est posée dans la *Critique de la raison pure*. Nous pouvons d'ores et déjà reconnaître que Schelling verra dans le problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* non pas seulement un problème particulier à ce type de jugements, mais une difficulté qui concernera toute synthèse. Ce n'est qu'au prix d'une telle transformation du problème critique, qu'il s'agira pour nous d'élucider, que Schelling peut prétendre formuler la question « dans sa plus haute abstraction ». Dans l'optique qui est celle de Schelling, cette manière de poser la question présente l'avantage de pouvoir préparer à une réponse et d'éviter des malentendus :

Il était donc tout à fait naturel que la question (ainsi d'ailleurs que la réponse), aussi longtemps qu'elle était représentée dans sa suprême abstraction, ait nécessairement donné lieu à des contresens. Le premier mérite dont devait se soucier par conséquent une tête qui pense, était manifestement celui-là : représenter la question elle-même dans une abstraction supérieure et préparer ainsi de manière assurée la réponse ³⁴⁸.

Dans une philosophie qui entend expliquer la constitution du domaine de l'expérience par une déduction de la représentabilité à partir du principe du savoir, toute différence entre sujet et objet, les deux pôles de la représentation, se laisse caractériser comme une opposition par rapport au principe du savoir, compris comme totalité du réel. Puisque la structure de la conscience ou du moi empirique suppose une telle scission entre sujet et objet, le problème soulevé par la « sortie » du Moi et l'opposition au Non-Moi est celle de la possibilité du moi empirique ou de la conscience représentative. Ainsi, dans la remarque au paragraphe XV, Schelling affirme que les deux positions philosophiques que sont le réalisme et l'idéalisme s'occupent de la question suivante : « comment est-il possible qu'en général quelque chose soit opposé au Moi, autrement dit que le Moi soit *en général empirique* ? » ³⁴⁹

³⁴⁸ *Du Moi*, p.77 (SW, I, 1, p.175-176 ; HKA, I, 2, p.99) : « Es war ganz natürlich, daß die Frage, solange sie nicht in ihrer höchsten Abstraktion vorgestellt war, so wie die Antwort darauf, mißverstanden werden mußte. Das nächste Verdienst also, das ein denkender Kopf sich machen konnte, war offenbar dieses, die Frage selbst in einer höhern Abstraktion vorzustellen, und so die Antwort darauf auf eine sichere Art vorzubereiten ».

³⁴⁹ *Du Moi*, p.116 (SW, I, 1, p.211 ; HKA, I, 2, p.140).

N'oublions pas que dans la *Recension d'Énésidème*, Fichte envisage l'acte de la conscience (*Act des Bewusstseyns*) ou encore l'action de représenter (*Handlung des Vorstellens*) comme la synthèse suprême qui est le fondement de toutes les autres synthèses possibles³⁵⁰. Cette synthèse correspond dans la *Grundlage* à l'élaboration du troisième principe du système du savoir, qui entend explicitement apporter une réponse au problème posé par Kant dans la première *Critique*. Et c'est bien en fonction du troisième principe, c'est-à-dire pour penser la synthèse, que la thèse et l'antithèse à titre des deux premiers principes sont énoncées, alors que ceux-ci ne se distinguent que pour la réflexion aux yeux de Fichte.

Toutefois, ce n'est que dans la première partie de la *Grundlage* de 1794 que Fichte renvoie explicitement au problème kantien, auquel il prétend apporter une réponse satisfaisante³⁵¹. Cette réponse consiste à fonder la validité de toutes synthèses sur une première synthèse, qui est celle du Moi et du Non-Moi. Comme la question pourrait se poser de savoir d'où cette première synthèse emprunte à son tour sa validité, Fichte tient à préciser qu'elle est absolument possible et que l'on ne peut pas y apporter un fondement. La réponse à la question de savoir comment la synthèse est possible revient chez Fichte à mettre en évidence la possibilité de cette synthèse par une sorte de « fait » qui se donne à la raison. Par conséquent, elle est prouvée *a priori* comme un théorème d'après ce que Fichte affirme dans la *Recension à l'Énésidème*³⁵². Dans ce cadre, la compréhension de la question kantienne par Schelling reste proche de celle délivrée par Fichte, pour qui le problème des jugements synthétiques *a priori* est reconduit à la question portant sur la possibilité d'une première synthèse qui résulte des principes admis et constitue elle-même le principe du système de l'expérience.

Dans leur réception de la question kantienne, c'est donc de la synthèse en général qu'il s'agit et pour Fichte et pour Schelling, qui est condition de toute synthèse postérieure. Nous comprenons l'ampleur de ce déplacement d'accent : il s'agit, pour nos deux auteurs, de fournir une conception unificatrice de la validation des énoncés en philosophie, qui est celle de la déduction à partir du principe, quoique la thèse d'une intuition intellectuelle soit appelée aussi à jouer ce rôle, mais cela seulement pour ce qui

³⁵⁰ Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p. 370 (SW, I, p. 7).

³⁵¹ Fichte, *Grundlage*, p. 33 (SW, I, p. 114).

³⁵² En effet, Fichte affirme que la proposition de conscience est un théorème (*Lehrsatz*) fondé par un principe supérieur à partir duquel ce théorème peut être démontré *a priori*. Cf. Fichte, *Recension de l'Énésidème*, p.371 (SW, I, p.8). Dans ce cadre, l'intuition intellectuelle ne viendrait pas à proprement parler *prouver* la synthèse de la conscience, mais prouver que celle-ci est *a priori*, dans la mesure où elle suppose un Moi absolu et un Non-Moi absolu. Cf. *Ibid.*, p.372 (SW, I, p. 10).

est de l'établissement de l'évidence du principe, d'où les autres propositions du système tirent leur certitude.

Néanmoins, l'interprétation de Schelling diffère en deux points de celle de Fichte : tout d'abord la problématique de la synthèse garde toute son acuité en dépit de la troisième proposition fondamentale. La question se posera pour Schelling de déterminer plus précisément la déduction de cette troisième proposition. De surcroît, la question kantienne avec laquelle le jeune philosophe se confronte est susceptible de plusieurs déclinaisons : il s'agit de la possibilité de quelque chose de déterminé³⁵³ ou encore de la possibilité d'une « forme originelle » qui est celle de la « *détermination du non-être par l'être* » (*Bestimmung des Nichtseyns durch das Seyn*) à titre de fondement de toute synthèse possible³⁵⁴. Ces expressions suggèrent que le problème posé par la synthèse est pour Schelling non pas seulement celui de la possibilité de la déduction de la représentation, mais que ce qui est en jeu dans la « représentabilité » est la genèse même d'un « quelque chose », lecture qui converge avec les résultats de notre analyse du statut de la déduction dans le chapitre précédent.

3) Synthèse et représentation

La reformulation de la question kantienne par Schelling implique en effet une véritable réinterprétation du problème critique. Nous pouvons dégager trois conséquences principales de cette reformulation :

1) Tout d'abord, la reformulation de la question en tant que position du problème kantien à la lumière de ses principes mis en évidence par le « criticisme achevé », présuppose une conception particulière du kantisme, notamment pour ce qui est des résultats auquel la critique a abouti et qui demandent à être expliqués et fondés dans le système du « criticisme achevé ».

Dès la préface du texte, Schelling attire l'attention sur le fait que l'existence (*Daseyn*) de « représentations originelles et dont la possibilité n'est pas assurée *par*

³⁵³ Cf. *Du Moi*, p. 137 (SW, I, p. 232 ; HKA, I, 2, p.162-163), où Schelling affirme que Kant « a posé fermement pour la première fois le véritable problème de la possibilité de quelque chose de déterminé (*bestimmten Etwas*) au-delà même de la simple identité ».

³⁵⁴ *Du Moi*, p.128 (SW, I, p. 223 ; HKA, I, 2, p.153).

l'expérience »³⁵⁵ n'a pas reçu une explication dans le cadre du criticisme kantien. Tout se passe alors comme si le résultat de la critique kantienne était justement celui d'avoir mis en évidence le rôle constitutif d'éléments *a priori* dans le savoir, sans que pourtant Kant ait reconnu le fondement de ces mêmes éléments *a priori*. Ces « représentations originaires » ou représentations *a priori* semblent ici renvoyer aux catégories. Schelling affirme en effet :

A considérer les choses de plus près, il ressort donc que la synthèse qu'implique le jugement, tout comme celle qui s'exprime à travers les catégories, n'est qu'une synthèse *dérivée*, et que l'une comme l'autre ne peuvent être conçues que grâce à une synthèse plus originelle qui leur est sous-jacente (la synthèse de la multiplicité dans l'unité de la conscience en général) ; que *celle-ci* à son tour ne peut être elle-même conçue qu'à travers une unité absolue, de niveau supérieur³⁵⁶.

Le texte nous suggère ainsi que le principe présupposé mais jamais explicité par Kant est le fondement des synthèses dérivées reconnues par Kant. D'après Schelling, le fondement de la synthèse ne peut être qu'une « unité absolue » qui se trouve encore en deçà de l'aperception, de l'unité synthétique de la conscience. A la lumière de ces considérations, on peut dire que la problématique des jugements synthétiques *a priori* réside dans une première synthèse qui doit être fondée par le principe. En ce sens, Schelling suppose l'identification faite par Reinhold entre l'action de liaison de la synthèse et l'usage des jugements synthétiques *a priori*³⁵⁷ dans la question kantienne afin de pouvoir délimiter le problème posé par les jugements synthétiques *a priori* par celui de la « synthèse en général ».

2) Deuxièmement, la reformulation du problème kantien par Schelling, en déplaçant le noyau de la problématique du fondement de la liaison des jugements synthétiques *a priori* vers le fondement de la synthèse qui conditionne la position de

³⁵⁵ *Ibid.*, p.49, (SW, I, 1, 153 ; HKA, I, 2, p.71): « ursprünglicher, nicht durch Erfahrung möglicher Vorstellungen »

³⁵⁶ *Ibid.*, p.50 (SW, I, 1, 154 ; HKA, I, 2, p.72 : « Betrachtet man die Sache genauer, so findet sich, daß die im Urtheilen enthaltene Synthesis zugleich mit der durch die Kategorien ausgedrückten nur eine *abgeleitete* ist, und beide nur durch eine ihnen zu Grunde liegende ursprünglichere Synthesis (die Synthesis der Vielheit in der Einheit des Bewußtseyns überhaupt), und *diese* selbst wieder nur durch eine höhere absolute Einheit begriffen wird, [...] »).

³⁵⁷ Cf. Reinhold, *Versuch*, p.435-440 et Reinhold, Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la critique de la raison pure in *Philosophie élémentaire*, p.152 (« Ueber das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft », in *Beyträge*, p. 292-293). Pour un commentaire sur ce point chez Reinhold cf. D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich, op.cit.*, tome II, p.1670.

toute réalité dans le Non-Moi et qui, par conséquent, rend possible à la fois la « représentabilité » et est condition de toute réalité déterminée, suggère que le problème auquel la philosophie schellingienne se confronte ne s'inscrit pas dans les limites des « conditions de possibilité de l'expérience », mais qu'il y va de la constitution de cette expérience elle-même. La déduction chez Schelling a ainsi une dimension explicative, dans la mesure où elle signifie la reconstruction des conditions de la « possibilité réelle » de quelque chose de déterminé. Cela signifie qu'il n'y pas une coupure entre les conditions de possibilité de l'acte qu'est le jugement et l'objet de ce jugement. Cette position révèle, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, la thèse ontologique de l'idéalisme transcendantal fichtéen, d'après laquelle tout être est être-posé.

3) Enfin, nous remarquerons que l'interprétation du problème critique à l'aide des formules comme celle d'une « sortie » du Moi et d'une « opposition » du Moi au Non-Moi présuppose la détermination du nœud du problème comme étant celui d'un « conflit » (*Widerstreit*). Ainsi, Schelling affirme au paragraphe VI de l'écrit *Du Moi* que « toute l'affaire de la philosophie, tant théorique que pratique, n'est rien d'autre que la solution de ce conflit entre le Moi pur et le Moi empiriquement conditionné »³⁵⁸. Or, le Moi empiriquement conditionné est le Moi qui s'oppose à un Non-Moi et qui est une conscience représentative. Néanmoins, cette dimension du problème de la synthèse apparaîtra plus explicitement dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, qui s'inspirent de l'idée d'une antinomie de la raison pure, à l'œuvre dans la « Dialectique transcendantale » de la première *Critique*, pour une détermination de ce qui fait problème dans la question kantienne.

La reformulation de la question kantienne dans les *Lettres* nous occupera en détail dans la seconde partie du présent travail. Ce qu'il importe à présent de retenir, c'est que la formulation de la question kantienne dans *Vom Ich* à l'aide des termes comme « sortie » et « opposition » n'est pas étrangère aux termes par lesquels Kant lui-même attire l'attention sur le problème de l'explication des jugements synthétiques *a priori*. En effet, Kant caractérise la liaison synthétique entre deux concepts comme une « sortie » du concept de sujet et l'accomplissement de cette liaison ne peut alors se faire moyennant le principe d'identité. Nous pensons que ce fait permet alors à Schelling de se croire autorisé à une complète reformulation de la question kantienne, où la reconnaissance du problème initialement posé par Kant est illisible.

³⁵⁸ *Du Moi*, p.78 (SW, I, 1, 176 ; HKA, I, 2, p.100).

Pour la détermination du problème, Schelling s'appuiera aussi sur une notion supplémentaire, celle du passage (*Übergang*) qui, dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, renvoie aussi à la pensée d'un antagonisme originel qui doit être pensé dans une unité³⁵⁹. Quoique cette expression se trouve absente de l'écrit *Vom Ich*, la possibilité du fondement de quelque chose de déterminé se précise déjà dans la possibilité d'un pont (*Brücke*) qui permet de « passer de l'inconditionné au conditionné ». Schelling affirme ainsi à propos de Leibniz et de Kant :

Pour l'un comme pour l'autre, le même pont est indispensable afin de passer du domaine de l'inconditionné à celui du conditionné. Pour quitter la sphère de la chose en soi, du *purement et simplement* posé, et accéder à la sphère de la chose *déterminée* (représentable), Leibniz a besoin du principe de raison suffisante ; Kant a lui aussi besoin de ce même principe (c'est-à-dire d'une forme originaire de l'être-conditionné en général) pour sortir de la sphère du Moi et entrer dans celle du Non-Moi³⁶⁰.

De quoi s'agit-il plus précisément ? Comme le texte le suggère, « passer du domaine de l'inconditionné à celui du conditionné » signifie pouvoir penser le conditionné dans sa détermination à partir de l'inconditionné. Quel principe est à même de fournir une explication du domaine du représentable ? Ce que Schelling appelle la « forme originaire de l'être conditionné en général » (*Urform der Bedingtheit überhaupt*) exprime justement la forme de toute synthèse, en tant que principe de détermination du Non-Moi par le Moi.

C'est pourquoi la question portant sur la possibilité de la synthèse sous-tend une compréhension de la problématique de la synthèse comme résidant dans un antagonisme qui doit être unifié, Schelling allant jusqu'à affirmer que cette contradiction (*Widerspruch*) est le problème de la philosophie³⁶¹. Puisque l'opposition fondamentale

³⁵⁹ Nous remarquons que c'est aussi la conception d'une identité dans la différence qui marque pour Hegel l'importance de l'idée d'une synthèse *a priori* chez Kant. Cf. Hegel *Science de la Logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1971, tome II, p. 226 (*Wissenschaft der Logik*, in *G. W. F. Hegel Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, Band V, 1969, p. 240) : « Le concept que Kant a formulé dans les *jugements synthétiques a priori*, à savoir celui des choses qui, tout en étant différentes n'en sont pas moins inséparables, et tout en étant identiques n'en sont pas moins différentes, fait partie de ce qu'il y a de grand et d'immortel dans sa philosophie ».

³⁶⁰ *Du Moi*, p.137 (SW, I, 1, p.231 ; HKA, I, 2, p.162 : « Beide haben, um aus dem Gebiet des Unbedingten in das des Bedingten zu kommen, dieselbe Brücke nöthig. Um aus der Sphäre des Dings an sich, des *schlechthin* Gesetzten, in die Sphäre des *bestimmten* (vorstellbaren) Dings zu kommen, braucht Leibniz den Satz des zureichenden Grundes ; eben diesen – (d. h. eine Urform der Bedingtheit überhaupt) – braucht Kant, um aus der Sphäre des Ichs heraus in die Sphäre des Nicht-Ichs zu treten »).

³⁶¹ *Du Moi*, p.99 (SW, I, 1, p.195 ; HKA, p.121-122).

qui structure toute opposition dans le savoir est celle qui a lieu au niveau des principes eux-mêmes, à savoir entre la thèse – le Moi, d’une part, et entre l’antithèse – le Non-Moi, d’autre part, la possibilité du savoir lui-même repose sur la possibilité de la synthèse. Nous comprenons alors que le problème posé au seuil de *Vom Ich*, celui de la possibilité d’un savoir réel, se précise dans le texte comme celui de la détermination du Non-Moi par le Moi. Plus précisément, ce n’est qu’à condition de pouvoir élucider la constitution du représentable par un principe pensé comme totalité du réel que nous pouvons, d’après Schelling, nous assurer de la réalité du savoir.

Compte tenu de nos réflexions précédentes, nous pouvons considérer que la reformulation de la question kantienne par Schelling constitue une pièce maîtresse de la réorganisation des résultats de la *Critique* dans la nouvelle philosophie qu’est la « science de la science ». La réinterprétation de la question kantienne sous-tend ainsi une critique à l’égard de la philosophie kantienne elle-même, car elle suppose une contestation du fait que les propositions philosophiques se distinguent par une synthèse *a priori*, dont le lieu de légitimité serait particulièrement problématique. La question se pose alors de savoir si la reformulation schellingienne de la question kantienne se trouve définitivement dépourvue de toute portée critique à l’égard de la métaphysique ou si elle a pour corollaire une compréhension déterminée de la méthode de connaissance et des propositions philosophiques elles-mêmes. Dans ce contexte, il s’avère nécessaire d’interroger la position de Schelling face à la distinction kantienne entre jugements synthétiques *a priori* et *a posteriori*. L’enquête menée dans le prochain chapitre sur la classification des jugements par Schelling ainsi que sur la conception de la méthode qui permet à la philosophie de produire la connaissance qui lui est spécifique doit nous permettre de répondre à ces questions et de parvenir par là à une détermination plus précise de la reformulation du problème critique par Schelling.

Chapitre III

Analyse et synthèse : classification des jugements et méthode philosophique

Le problème soulevé par la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* ne peut être saisi que sur fond de la distinction effectuée par Kant entre jugements synthétiques et jugements analytiques. Ce fait, apparemment banal, recèle pourtant une implication cruciale : nous ne pouvons reconnaître un problème dans la question kantienne, que si l'on acquiesce à la classification des jugements d'après une certaine appartenance ou extériorité du prédicat au sujet du jugement³⁶². Cette condition de l'énonciation de la question kantienne comme problème est redoublée d'une autre lorsque cette question revient à poser le problème de la possibilité de la métaphysique. Cette condition suppose l'acceptation que les propositions métaphysiques soient bien des jugements synthétiques *a priori*.

Au regard de cette double condition, et, dans la perspective d'une élucidation de la reformulation du problème critique à laquelle Schelling se propose dans le *Vom Ich*, il importe d'interroger la conception propre à Schelling à la fois des jugements et de la méthode philosophique de la « science de la science ». Qu'en est-il de la classification schellingienne ? Comment les jugements synthétiques sont-ils caractérisés dans le *Du Moi* ? Dans quelle mesure la conception schellingienne de la synthèse judicative est-elle à même de nous apporter des éclaircissements sur la reformulation de la question kantienne ? Et quelle conception déterminée des jugements et de la méthode philosophique sous-tend la reformulation de la question kantienne ?

Nous nous attacherons à montrer tout d'abord, suivant notre hypothèse, que la taxinomie des jugements proposée par Schelling entend déplacer le noyau du lien exprimé par le jugement de la copule vers la position (*Setzung*) du sujet du jugement. Ce déplacement nous semble être significatif, car c'est à partir de la position du sujet de

³⁶² Kant, CRP, « Introduction », p. 765 (AK, III, p. 33-34 : « Dans tous les jugements où est pensé le rapport (*Verhältnis*) d'un sujet à un prédicat [...], ce rapport est possible de deux façons. Ou bien le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans ce

la proposition que toute question visant la légitimité du lien exprimé dans les propositions peut se poser. On comprend dès lors que la reformulation schellingienne du problème kantien, qui se fait à partir du principe comme position du Moi, est à envisager comme un corollaire du déplacement que Schelling fait subir au « problème de la synthèse ». Le problème posé par les jugements synthétiques *a priori* devient le problème de l'existence de quelque chose comme l'« expérience » ou l'existence d'un monde extérieur à la conscience, qui doit trouver son fondement dans le Moi absolu. Dans ce cadre, la reformulation de la question kantienne par Schelling accomplit le télescopage de la déduction de la représentabilité dans le *Vom Ich* avec le fondement de la genèse de quelque chose de déterminé.

1) La typologie des jugements : la classification tripartite dans *Du Moi*

L'élucidation de la conception des « jugements synthétiques » d'après Schelling doit pouvoir nous permettre de répondre à la question de savoir ce que, aux yeux du philosophe, constitue le « x » à partir duquel une synthèse entre le sujet et le prédicat peut se trouver justifiée. Il pourra s'avérer que le *lieu* premier, pour ainsi dire, de la vérité n'est pas la prédication, mais la position du sujet dans l'optique qui est celle de Schelling.

Au paragraphe XVI de l'écrit *Du Moi*, Schelling divise les propositions en trois types différents. Dans ce paragraphe, Schelling entend déduire les formes de la ponibilité (*Setzbarkeit*) du Moi comme principe du savoir. Ces formes sont des formes des propositions du système du savoir (des jugements), mais elles recèlent un sens constitutif pour les objets : en tant qu'acte de position, le jugement constitue l'objet du jugement lui-même. Ces formes du « poser » sont, d'après le texte, les propositions thétiques, les propositions antithétiques et les propositions synthétiques³⁶³.

Dans l'écrit *Sur la forme*, Schelling fournissait déjà une conception tripartite des formes de la pensée, mais, dans ce texte, il attribuait la deuxième place à la forme synthétique, qui se situait entre la forme analytique et la forme disjonctive. Nous ne nous attarderons pas ici sur ces deux dernières formes, mais nous retiendrons que la

concept A ; ou bien B est entièrement hors du concept A, quoique en connexion avec lui. Dans le premier cas, je nomme le jugement *analytique*, dans l'autre *synthétique* ».

forme synthétique est caractérisée, dans cette classification, par la « conditionnalité ». Schelling distingue ainsi, après la première forme analytique comme forme radicalement inconditionnée ” une forme qui est conditionnée et qui n’est possible que par le contenu d’une proposition plus élevée – la forme de la conditionnalité (principe de raison, forme synthétique) »³⁶⁴.

Cette classification des formes de la pensée correspond à ce que Kant caractérise dans la *Critique de la faculté de juger* comme une division synthétique *a priori*, qui se distingue de la division bipartite de l’analyse. Alors que la division analytique est conduite selon le principe de contradiction, la division synthétique *a priori* est, d’après le philosophe de Königsberg, nécessairement une trichotomie. Plus précisément, ce qui est requis en vue d’une unité synthétique est : 1) la condition, 2) un conditionné, 3) le concept qui résulte de l’union du conditionné avec sa condition³⁶⁵.

Que signifie alors l’attribution de la forme du conditionné à la forme synthétique pour la conception schellingienne de la synthèse ? Puisque la forme synthétique correspond au principe de raison, la liaison synthétique paradigmatique semble être celle de la détermination d’un conditionné par sa condition. Elle exprime ainsi la forme à travers laquelle le contenu d’une proposition se constitue pour le sujet. Nous remarquerons ainsi que cette classification n’est donc pas purement formelle, ni dans cet écrit, ni dans le *Du Moi*, dans la mesure où elle est déduite à partir du principe du savoir, dont le contenu détermine une classification par la forme³⁶⁶.

La caractérisation de la synthèse dans le *Vom Ich* apporte des nouveautés par rapport à cette compréhension, non pas seulement parce que la forme synthétique est désormais la troisième forme de tout poser et non pas la deuxième comme c’était le cas dans *Sur la forme*, mais surtout parce que Schelling se sert des formes de la quantité, à savoir des deux catégories de la quantité [unité et multiplicité (*Vielheit*)] et de la

³⁶³ *Du Moi*, p. 124-125 (SW, I, 1, p. 219-220 ; HKA, I, 2, p. 149-150).

³⁶⁴ *Sur la forme*, p. 34 (SW, I, 1, p. 104 ; HKA, I, 2, p. 290). La troisième forme des jugements sera comprise comme la forme de la conditionnalité déterminée par l’inconditionnalité, ce que Schelling caractérise comme la « forme disjonctive ».

³⁶⁵ Kant, CFJ, p. 955 (AK, V, p. 197). Dans l’*Aperçu*, Schelling se rapporte explicitement à ce passage de la troisième *Critique* à propos de la nécessité de penser une troisième catégorie comme l’union des deux premières. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 425 ; HKA, I, 4, p. 152.

³⁶⁶ *Du Moi*, p. 122 (SW, I, 1, p. 217 ; HKA, I, 2, p. 147) : « C’est grâce à la pure identité du Moi, ou encore, dans la mesure où le Moi n’est que par son identité, c’est grâce à l’être du Moi comme tel que devient possible en général un poser dans le Moi. Si le Moi n’était pas égal à soi-même, tout ce qui est posé dans le Moi serait en même temps posé et non posé, autrement dit absolument rien ne serait posé, il n’existerait aucune forme du poser ».

première forme du jugement de quantité [universalité (*Allgemeinheit*)] d'après Kant³⁶⁷ pour procéder à une division des formes de la proposition. Si Schelling peut avoir recours aux deux catégories de la quantité pour caractériser les formes de la ponibilité, cela se doit à une primauté de la position du sujet de la proposition sur la copule. Ce déplacement d'accent vers le sujet de la proposition, sur lequel nous reviendrons par la suite, suppose une conception précise de ce qui est proprement posé dans les propositions. Le critère de classification des jugements auquel Schelling a recours n'est pas celui de savoir si la copule énonce un lien analytique ou synthétique entre deux concepts, mais c'est la compréhension de la genèse du sujet (concept) dans le Moi qui sert ici à Schelling de fil conducteur. Par conséquent, les notions de quantité s'appliquent tout d'abord au sujet de la proposition. Alors que Kant établit la classification des jugements suivant la liaison (*Verknüpfung*) ou le rapport (*Verhältnis*) du sujet au prédicat, Schelling envisage, dans le *Vom Ich*, les jugements d'après l'acte plus élémentaire de la position du sujet, à partir duquel le lien avec le prédicat se laisse déterminer. Or, cette conception a des conséquences immédiates sur la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques.

Dans l'introduction à la *Critique de la raison pure*, Kant nous fournit deux exemples pour illustrer la distinction entre jugements synthétiques et analytiques. Ces deux exemples sont repris par Schelling dans le *Vom Ich*, ce qui est significatif de l'importance que Schelling accorde ici au débat avec la philosophie kantienne. On se rappelle que, dans les jugements analytiques suivant Kant, la liaison du prédicat est pensée par identité, alors que, dans les jugements synthétiques, cette liaison est pensée sans identité. Dans le jugement « tous les corps sont étendus » (*alle Körper sind ausgedehnt*), le prédicat de l'étendue se trouve déjà pensé dans le concept de corps et il peut à ce titre être extrait du concept de corps par le principe de contradiction. Il s'agit ainsi pour Kant d'un jugement analytique, qui énonce une nécessité que l'expérience ne peut pas m'enseigner. Au contraire, dans le jugement « tous les corps sont pesants » (*alle Körper sind schwer*), le prédicat de la pesanteur est ajouté au sujet, car il ne se

³⁶⁷ Néanmoins, la troisième forme de la quantité appliquée aux jugements – l'*Allgemeinheit* – est l'universalité empirique et c'est peut-être pour cette raison que le traducteur français a choisi de rendre ce terme allemand par le mot français de « généralité ». On se rappelle que les catégories de la quantité dans la première critique sont l'unité (*Einheit*), la pluralité (*Vielheit*) et la totalité (*Allheit*) et que les jugements sont, d'après la quantité, soit universels (*allgemeine*), soit particuliers (*besondere*), soit singuliers (*einzelne*). Cf. Kant, CRP, p. 834 et 827 (AK, III, p. 93 et 87).

trouve pas déjà pensé de manière nécessaire dans le concept de « corps »³⁶⁸. L'entendement s'appuie alors sur un troisième terme pour établir la liaison entre les deux concepts. Ce troisième terme est l'expérience dans le cas des jugements synthétiques *a posteriori* comme celui évoqué ci-dessus.

Pour distinguer les propositions analytiques des propositions synthétiques, Schelling cherche à se placer en amont de la classification kantienne, en prenant comme critère le mode de position du sujet lui-même dans le principe du savoir. Ce procédé nous semble intimement lié avec la reformulation schellingienne du problème critique. En effet, il nous est apparu, au terme de nos analyses dans le chapitre précédent, que le sens de la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* est, aux yeux de Schelling, le problème de toute synthèse dans le savoir et, par conséquent, de la possibilité de l'expérience elle-même comme conditionnée par des actes de synthèse. Le problème posé par Schelling revient ainsi à s'interroger sur la possibilité *a priori* de la synthèse et non pas sur la possibilité d'une synthèse *a priori*.

Par sa reformulation de la question kantienne, Schelling entend sortir de la circularité de l'explication de la déduction des catégories fournie par Kant et mise en évidence par Maïmon. Cette circularité consiste justement à justifier la validité objective des catégories comme conditions de possibilité de l'expérience en présupposant le fait de l'expérience elle-même.

2) Classification fichtéenne vs. classification schellingienne

Dans la mise en œuvre de la déduction de la distinction entre propositions analytiques et propositions synthétiques, Schelling reprend la distinction élaborée par Fichte dans la première partie de la *Grundlage* de 1794 entre les actes thétiques, les actes antithétiques et les actes synthétiques de l'esprit humain³⁶⁹, tout en la modifiant profondément.

Fichte déduit ces actes logiques des trois actes originaires qui sont exprimés dans les trois propositions fondamentales, en considérant que l'acte antithétique et l'acte synthétique se trouvent à la base des jugements où quelque chose est soit opposé, soit

³⁶⁸ Kant, CRP, « Introduction », p. 765-766 (AK, III, p. 34).

³⁶⁹ Fichte, *Grundlage*, p. 32-34 (SW, I, p. 112-117).

rapporté à quelque chose d'autre, alors que dans les jugements thétiques quelque chose est posé dans son identité à soi-même³⁷⁰. En effet, le jugement antithétique (analytique) et le jugement synthétique ne sont pas à envisager comme des jugements de type différent. A travers cette classification, Fichte ne met pas seulement en cause le partage entre analyse et synthèse envisagé comme une classification ultime des jugements, mais il transforme le sens du « jugement analytique » en faisant de la méthode antithétique (qui est la méthode analytique kantienne) la méthode d'après laquelle je nie un prédicat d'un sujet³⁷¹. Comment Fichte envisage-t-il l'identité du type de jugement antithétique et synthétique ?

Les deux méthodes, antithétique et synthétique, constituent des procédés contraires. Selon le procédé antithétique (*das antithetische Verfahren*) ou encore analytique, le sujet cherche la qualité (*Merkmal*) dans laquelle les deux termes sont opposés, alors que la méthode synthétique consiste à chercher dans des termes opposés la qualité en laquelle ils sont identiques. Les jugements produits selon la première méthode sont ainsi négatifs, ceux produits selon la deuxième sont affirmatifs³⁷². Au vu de cette distinction, Fichte peut alors affirmer qu'il n'existe pas de jugement purement analytique quant au contenu comme le soutenait Kant, car l'acte d'opposition n'est pas possible sans l'acte de liaison et inversement :

Aucune antithèse n'est possible sans une synthèse ; l'antithèse consiste, en effet, à chercher dans des termes identiques la qualité qui les oppose ; mais les termes identiques ne seraient pas identiques, s'ils n'avaient été d'abord posés comme identiques par une synthèse. Dans la simple antithèse on fait abstraction du fait que les termes ont d'abord été identifiés par une synthèse ; on les considère comme identiques, sans en rechercher la raison ; on ne s'intéresse qu'à ce qui constitue l'opposé dans ces termes, afin d'élever ainsi celui-ci à la conscience claire.- Tout de même il n'est pas de synthèse possible sans antithèse. Il faut unir des termes opposés : ces termes ne seraient cependant pas opposés, s'ils ne l'avaient été par un acte du Moi, dont il est fait

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 34 (SW, I, p. 116). Pour une analyse des jugements thétiques cf. Walter Janke, *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993. Nous reviendrons plus longuement sur la compréhension fichtéenne des jugements thétiques dans le point « 1.2. Postulat kantien et jugement thétique fichtéen » de notre seconde partie.

³⁷¹ Fichte préfère la dénomination de méthode « antithétique » à celle d'« analytique », car la dernière a l'inconvénient de laisser penser que il serait possible de déployer un concept sans y avoir introduit une synthèse et la première expression a l'avantage d'indiquer plus explicitement que cette méthode est le contraire de la méthode synthétique. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 32 (SW, I, p. 112-113).

³⁷² *Ibid.*, p. 32 (SW, I, 113).

abstraction dans la synthèse, afin que la raison de relation puisse être présentée à la conscience par la réflexion³⁷³.

La thèse fichtéenne prend ainsi le contre-pied de la distinction kantienne entre jugements analytiques et jugements synthétiques, qui est pourtant nécessaire à la détermination de l'enjeu critique de la question kantienne. Si cette distinction est mise en cause, le problème kantien ne peut alors être interprété qu'à la lumière de la question portant sur la légitimation de toute synthèse effectuée dans l'expérience.

Alors que Fichte considère l'acte antithétique et l'acte synthétique dans leur interdépendance, Schelling, pour sa part, envisagera les jugements thétiques comme des propositions analytiques et les distinguera de la troisième forme de la proposition que sont les jugements synthétiques. Schelling semble ainsi tenir, au contraire de Fichte, à la signification de la distinction kantienne, qui s'appuie sur le contenu du concept de sujet³⁷⁴. Mais est-ce que Schelling reprend pour autant la distinction kantienne telle quelle ? Et qu'est-ce que la classification des jugements dans le *Vom Ich* nous apprend sur la compréhension schellingienne de la synthèse ?

D'après le jeune philosophe, les propositions analytiques ou thétiques sont caractérisées par une position qui est conditionnée par l'identité du Moi. L'exemple que Schelling nous donne pour ce type de jugements semble être une reprise de l'exemple que Kant lui-même donne pour les jugements analytiques dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*. L'exemple de Schelling pour la proposition thétique s'énonce: « le corps A est étendu » (*der Körper A ist ausgedehnt*). Or, si l'on se rappelle

³⁷³ *Ibid.*, p. 32-33 (SW, I, p. 113-114); « Keine Antithesis ist möglich ohne eine Synthesis ; denn die Antithesis besteht ja darin, daß in Gleichen das entgegengesetzte Merkmal aufgesucht wird; aber die Gleichen wären nicht gleich, wenn sie nicht erst durch eine synthetische Handlung gleichgesetzt wären. In der bloßen Antithesis wird davon abstrahirt, daß sie erst durch eine solche Handlung gleichgesetzt werden [variante dans l'édition GA, I, 2, p. 274] par rapport à celle de SW: « worden » au lieu de « werden »]; sie werden schlechthin als gleich, untersucht woher, angenommen; bloß auf das entgegengesetzte in ihnen wird die Reflexion gerichtet und dieses dadurch zum deutlichen und klaren Bewußtseyn erhoben. – So ist auch umgekehrt keine Synthesis möglich, ohne eine Antithesis. Entgegengesetzte sollen vereinigt werden: sie wären aber nicht entgegengesetzt, wenn sie es nicht durch eine Handlung des Ich wären, von welcher in der Synthesis abstrahirt wird, um bloß den Beziehungsgrund durch Reflexion zum Bewußtseyn zu erheben ».

Reinhold avait déjà remarqué que toute analyse suppose une synthèse. Cf. Reinhold, , « Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la critique de la raison pure », p. 152 (« *Ueber das Verhältnis der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft* », in *Beyträge*, Erster Band, p. 293).

³⁷⁴ Néanmoins, à partir de l'*Aperçu*, Schelling rejoindra la compréhension fichtéenne de l'interdépendance de la synthèse et de l'analyse. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 354-355 ; HKA, I, 4, p. 72-73.

que le jugement fourni à titre d'exemple par Kant était : « tous les corps sont étendus »³⁷⁵, on peut remarquer que l'exemple de Schelling exprime quelque chose à propos d'un sujet singulier et n'est donc pas un jugement universel comme c'était le cas de l'exemple kantien. Cette modification apportée au jugement de Kant sous-tend l'utilisation des formes de la quantité, auxquelles Schelling a recours pour classer les jugements et qui manifeste un privilège de la position du sujet du concept dans la détermination des types de jugement. Ainsi, dans la proposition thétique, le sujet est posé dans son unité, ou, comme Schelling l'affirme, le corps A est la pensée de ce corps dans son unité. Ce qui constitue le trait distinctif des jugements thétiques c'est son être-posé dans le Moi. Ainsi, la forme des jugements thétiques est la position même du sujet : « A est - » que Schelling comprend ici comme la position de la sphère de tout ce qui est conditionné par l'être de A, c'est-à-dire par son être posé dans le Moi³⁷⁶.

Nous observons exactement le contraire pour ce qui est de la forme des jugements antithétiques. La forme des jugements antithétiques est « A >- A », ce qui signifie que le rapport de prédication n'est pas un rapport d'unité dans la pensée du Moi et c'est pourquoi il est caractérisé comme une différence que Schelling pense sous le mode de l'opposition ou de l'antithèse. Dans la proposition antithétique, le concept de « corps », par exemple, est pensé dans sa multiplicité comme répétition du même concept posé ou comme la position de deux concepts dans la proposition antithétique qui sont pensables en l'absence de toute identité, comme le sont, d'après les exemples de Schelling, les concepts de *corps* et *pesant*³⁷⁷. Or, ces deux concepts correspondent aux concepts mobilisés par l'exemple fourni par Kant pour les jugements synthétiques *a posteriori*, à savoir « tous les corps sont pesants ». Que signifie l'utilisation de l'exemple donné par Kant des jugements synthétiques *a posteriori* pour caractériser les propositions antithétiques qui doivent se distinguer des propositions synthétiques? Répondre à cette question s'avère être problématique. En effet, il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure le jugement antithétique se distingue de la définition schellingienne des jugements synthétiques, dans la mesure où, ceux-ci comme ceux-là, semblent supposer

³⁷⁵ Kant, CRP, « Introduction », p. 765 (AK, III, p. 34).

³⁷⁶ *Du Moi*, p. 128 (SW, I, p. 222; HKA, I, 2, p. 152).

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 125 (SW, I, p. 220; HKA, I, 2, p. 150).

une unité produite par multiplicité³⁷⁸. Schelling caractérise, en effet, les jugements synthétiques par la généralité (*Allgemeinheit*):

La *généralité* est une unité empirique, c'est-à-dire une unité produite par la multiplicité, et elle a donc la forme d'une *synthèse*. Toutes les propositions générales ne sont donc ni thétiques ni antithétiques, mais *synthétiques*³⁷⁹.

Compte tenu de cette caractérisation des propositions synthétiques et du fait que les jugements antithétiques sont à envisager d'après un acte d'opposition, nous proposons la lecture suivante de la différence entre proposition antithétique et synthétique : le jugement antithétique oppose à l'unité pensée du corps dans le jugement thétique la répétition de la notion de « corps », autrement dit, il pose deux concepts qui ne sont pas pensés dans le Moi d'après leur identité. D'après cette lecture, l'illustration du jugement antithétique serait « le corps est pesant », alors que le jugement synthétique se laisserait énoncer plutôt comme « tous les corps sont pesants ».

Il appert de cette classification que le critère mobilisé par Schelling dans la distinction des jugements est bien la position du sujet de la proposition dans le Moi d'après la forme de la quantité. Nous comprenons alors ce qui a pu motiver les nombreux écarts entre la classification de Schelling et celle de Fichte présente au début de la *Grundlage*.

En effet, nous pouvons considérer que Schelling vise à reprendre la distinction kantienne entre propositions analytiques et propositions synthétiques en la reformulant d'après la forme de position dans le Moi, en substituant celle-ci au principe de non-contradiction, qui servait à Kant pour la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques. La mise en évidence d'un autre type de propositions qui est la proposition antithétique viendrait alors souligner la dimension d'antagonisme qui caractérise le domaine de l'expérience et ne servirait qu'à poser avec encore plus d'acuité le problème de la synthèse, dans la mesure où elle est pensée comme unité de ce qui se présente tout d'abord comme opposé. C'est dans ce contexte, à notre avis, qu'il faut comprendre l'affirmation de Schelling, d'après laquelle la thèse et l'antithèse

³⁷⁸ Schelling affirme ainsi que les jugements antithétiques et les jugements synthétiques ne deviennent possibles que par le Non-Moi. Cf. *Ibid.*, p. 137 (SW, I, p. 231 ; HKA, I, 2, p. 162).

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 125 (SW, I, 1, p. 220 ; HKA, I, 2, p. 150 : « *Allgemeinheit* ist empirische, d. h. durch Vielheit hervorgebrachte Einheit, also Form einer *Synthesis*. Allgemeine Sätze sind also weder thetische, noch antithetische, sondern *synthetische* Sätze »).

originelles constituent « le problème de la synthèse tout entière de la philosophie » (« *das Problem der gesamten Synthesis der Philosophie* »)³⁸⁰. L'acte d'opposition exprimé par le deuxième principe conserve une radicalité qui rend justement problématique la synthèse qui est opérée dans le troisième principe.

En dépit de cette mise en évidence de la proposition antithétique comme deuxième type de proposition, le jugement synthétique reste ainsi le lieu de la problématicité philosophique, quoique la distinction kantienne entre un *a priori* et un *a posteriori* soit ici non pertinente. Alors que l'élément proprement critique de la question kantienne tient à la distinction entre une synthèse *a priori* et une synthèse effectuée *a posteriori* fondée dans l'expérience, ce qui fait ressortir toute la problématicité de la première³⁸¹, cette distinction ne joue ici, dans le *Vom Ich*, aucun rôle.

Les jugements synthétiques étant des jugements qui se caractérisent par une subsumption d'une multiplicité sous une unité dans l'expérience, le problème s'avère alors être celui d'une déduction de l'acte synthétique originel qui les fonde, ou, pour le dire autrement, de la déduction de la forme originelle sous-jacente à toute synthèse possible et qui est la « détermination du non-être par l'être »³⁸². Or, de la possibilité d'une forme d'unité de l'être et du non-être dépend la représentabilité ou la possibilité de quelque chose de déterminé³⁸³.

Schelling tente ainsi de faire droit à la problématicité que la synthèse dans le savoir pose, alors que pour Fichte, la synthèse est « absolument possible », dans la mesure où les jugements antithétiques et synthétiques dépendent du troisième principe qui procure le concept de divisibilité impliquée dans la synthèse du Moi et du Non-Moi. La pure forme de ce principe est ainsi, selon Fichte, le principe de raison, la proposition logique qui énonce que A est en partie –A, et inversement³⁸⁴.

Si Fichte se rapporte explicitement à la question kantienne dans la *Grundlage*, celle-ci n'acquiert pas le statut de « problème de la philosophie » qui lui revient dans *Du Moi* et surtout dans les *Lettres*. En effet, la réponse fichtéenne à cette question kantienne

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 128 (SW, I, p. 222 ; HKA, I, 2, p. 152).

³⁸¹ Kant, CRP, « Architectonique de la raison pure », p. 1392 (AK, III, p. 545) : « Il faut pourtant avouer que la distinction des deux éléments de notre connaissance, dont l'un est en notre pouvoir tout à fait *a priori*, tandis que l'autre ne peut être tiré qu'*a posteriori* de l'expérience, est toujours demeurée très obscure, même chez les penseurs de profession, et que, par conséquent, ni la détermination des limites d'une espèce particulière de connaissances, ni, par suite, la véritable idée d'une science qui a si longtemps et si fort occupé la raison humaine n'ont jamais pu être réalisées ».

³⁸² *Ibid.*, p. 128 (SW, I, 1, p. 223 ; HKA, I, 2, p. 153).

³⁸³ *Ibid.*, p. 137 (SW, I, 1, p. 231 ; HKA, I, 2, p. 162).

³⁸⁴ Fichte, *Grundlage*, p. 31 (SW, I, p. 110-111).

consiste à faire appel à une première synthèse, qui est celle entre le Moi et le Non-Moi exprimée par la troisième proposition fondamentale, d'où les autres propositions synthétiques tirent leur validité. En ce qui concerne cette synthèse, Fichte affirme ainsi qu'elle est absolument possible et que l'on ne peut pas y apporter un fondement³⁸⁵. Dans l'optique qui est celle de Schelling, comme nous avons pu le voir dans le chapitre précédent, la synthèse en général est pensée comme une « transposition » (*Übertragung*) de la réalité du Moi au Non-Moi dont les modalités ne sont pas précisées. Cette « transposition » est le lieu même de la problématique philosophique.

Néanmoins, si Schelling maintient encore la distinction entre propositions analytiques et propositions synthétiques, cela n'est pas seulement dû à la mise en avant de la problématique de la synthèse. Si nous examinons la manière dont Schelling caractérise la méthode philosophique, nous comprenons que la classification des jugements à partir de la position du sujet de la proposition permet à Schelling de réhabiliter l'analyse et de reléguer la synthèse dans le domaine de la « conditionnalité ». La classification schellingienne des propositions ainsi que la reformulation de la question kantienne sous-tendent ainsi une conception déterminée de la connaissance philosophique comme relevant, dans une certaine mesure, de l'analyse. La question se pose alors de savoir comment Schelling met en place la méthode analytique et quel statut lui revient dans la progression de la connaissance, alors que Kant n'avait attribué aux jugements analytiques qu'un rôle purement explicatif.

3) La connaissance philosophique : entre analyse et synthèse

Les réaménagements que Schelling fait subir à la classification kantienne et à la classification fichtéenne des jugements analytiques et synthétiques s'éclaire à partir d'une prise en compte de la question critique kantienne. Alors que la reformulation de la question par Schelling semble écarter la référence critique de la question concernant la possibilité de propositions qui prétendent énoncer une connaissance qui n'a aucun rapport à l'expérience, Schelling tente de réhabiliter l'analyse comme moyen de fournir

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 33 (SW, I, p. 114).

une connaissance du principe qui ne reste pas formelle, ce qui témoigne d'une prise en compte de la critique kantienne envers la métaphysique.

La méthode de la philosophie est-elle analytique ou synthétique ? On comprend, d'après ce qui précède, que l'enjeu de cette question est énorme. Car il s'agit, à l'arrière-plan de la question kantienne, d'assurer que la philosophie puisse à la fois fournir une vraie progression dans la connaissance et justifier la validité de la connaissance qu'elle délivre. Or, on sait que depuis Kant l'analyse est envisagée comme un procédé formel qui ne saurait nous fournir aucun progrès dans la connaissance, car elle se limite à une clarification, par décomposition du concept, de ce qui est déjà pensé dans celui-ci. Mais si les jugements synthétiques sont les seuls qui apportent un élargissement de la connaissance, leur légitimité n'est pas évidente comme dans le cas du jugement analytique, car elle doit être fondée dans un troisième terme, un « x », qui permet d'établir la liaison entre les deux concepts.

La philosophie classique allemande a pris la classification kantienne au sérieux, car celle-ci implique, comme nous l'avons déjà vu, la critique d'une connaissance par concepts qui n'entretient aucun rapport avec l'expérience. C'est pourquoi Hegel essaiera de répondre à la critique kantienne par une mise en évidence de la méthode philosophique comme méthode analytico-synthétique qui implique à la fois que la philosophie se meut dans la sphère du concept, mais que celle-ci contient en elle une synthèse. La théorie de la proposition spéculative montre ainsi comment le concept est identique à l'objet qui se déploie à partir de lui³⁸⁶. Schelling, pour sa part, s'est aussi efforcé, dans sa philosophie dite de l'« identité », de penser les propositions philosophiques comme analytico-synthétiques. Puisque dans le savoir absolu, le philosophe procède selon la loi de l'identité de la raison il n'a plus besoin de la question portant sur le lien (*Band*) entre le concept et l'objet. Dans ce cas, la connaissance philosophique n'est ni strictement analytique ni strictement synthétique. Elle est analytique, dans la mesure où le philosophe n'a pas besoin de sortir de la pure identité de la pensée ou encore du concept pour atteindre l'objet (car celui-ci s'y trouve

³⁸⁶ Pour une interprétation de la théorie hégélienne de la proposition spéculative comme une réponse à la question kantienne de la première *Critique*, nous nous permettons ici de renvoyer à un article de l'auteur : T. Pedro, « A proposição especulativa na *Fenomenologia do Espírito de Hegel* » in Edmundo Balsemão Pires (coord.), *Still Reading Hegel. 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Coimbra University Press, 2009, p. 259-270.

contenu), et elle est synthétique, car la pensée ne progresse pas simplement suivant son unité formelle, mais a en soi le réel³⁸⁷.

Néanmoins, dans les premiers écrits, Schelling n'est pas encore parvenu à une telle solution qui apporte une réponse à la question kantienne concernant la légitimité des propositions de la métaphysique. La conception schellingienne de la méthode philosophique nous fournit plusieurs éléments pour élucider la réponse que Schelling apporte à la question critique dans les premiers écrits et pour une détermination de son projet philosophique dans son rapport avec la philosophie kantienne. Qu'en est-il alors, peut-on s'interroger, des propositions philosophiques dans le *Du Moi* ?

D'après nos analyses concernant la classification des jugements, il y a lieu de distinguer deux niveaux différents : l'un correspond aux propositions qui se rapportent uniquement au principe de la philosophie et qui énoncent l'acte d'autoposition du Moi absolu – ce sont les propositions thétiques –, et l'autre qui correspond aux propositions qui déduisent le conditionné du principe du savoir et qui sont synthétiques, dans la mesure où l'être-conditionné est déterminé par le principe inconditionné du savoir.

Schelling conteste ainsi, dans le *Vom Ich*, que l'établissement de la proposition fondamentale soit synthétique. C'est ce qui est déjà manifeste dans la classification des jugements par Schelling, dans laquelle celui-ci attribue la forme de la thèse à la position du Moi à titre de position inconditionnée. Mais Schelling croit en outre nécessaire d'attirer l'attention sur la mécompréhension de la proposition fondamentale comme une proposition synthétique, ce qui n'est possible qu'au prix d'une « illusion transcendantale » :

« Je pense, je suis !, ce sont là deux propositions purement analytiques. Mais la dialectique transcendantale fait du Moi un objet et déclare : *ce qui* pense est, *ce qui* est pensé à titre de Moi, est Moi. C'est là une proposition *synthétique* par laquelle une chose qui pense en général est posée comme Non-Moi. Mais un Non-Moi ne se produit pas soi-même par sa pensée, comme le fait le Moi ! »³⁸⁸

³⁸⁷ *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* (désormais cité *Fernere Darstellungen*), SW, I, 4, p. 346.

³⁸⁸ *Du Moi*, p. 110 (SW, I,1, p. 206 ; HKA, I, 2, p. 134) : « "Ich denke, Ich bin!" das sind lauter analytische Sätze. Aber die transscendentale Diaſektik macht das Ich zum Objekt, und sagt : *was* denkt, ist, *was* als Ich gedacht wird, ist Ich. Dieß ist ein *synthetischer* Satz, wodurch ein Denkendes überhaupt als Nicht-Ich gesetzt wird. Ein Nicht-Ich aber bringt sich nicht selbst durch sein Denken hervor, wie Ich! »

Comment comprendre cette citation ? Quel est le procédé qui transforme *deux* propositions analytiques dans *une* proposition synthétique ? La présente remarque de Schelling s'insère dans le contexte d'une critique du dogmatisme, qui succombe à l'illusion transcendantale d'objectivation du principe du savoir. Schelling précise ici que cette illusion a pour corollaire la liaison de deux notions, celle de la « pensée » et de l'« être », dont résulte une transmutation du sens même d'« être ». En effet, en faisant de l'« être » exprimé dans le « Je suis » un prédicat relié dans une proposition, le dogmatique l'objective et conditionne ainsi la position même du Moi. C'est alors d'un Non-Moi que le dogmatique parle quand il attribue la pensée à « ce qui est ».

Au contraire, pour le « criticisme achevé » qui est celui de Schelling, les propositions « Je pense, je suis ! » sont donc *deux* propositions analytiques et non pas *une* proposition synthétique, c'est-à-dire deux positions du Moi, dont l'une sous-tend l'autre. En effet, la proposition originaire, le « Je suis ! » exprime l'autoposition du Moi et elle n'est donc pas une conséquence (*Folge*) du « Je pense ! », mais est comprise (*enthaltent ist*) dans celui-ci. Le philosophe critique attribue l'être au Moi non pas parce qu'il pense en général, mais parce que le Moi n'est que dans la mesure où il se pense soi-même, c'est-à-dire qu'il se pose lui-même³⁸⁹. Les deux propositions expriment ainsi l'inconditionnalité.

Nous ne nous attarderons pas ici sur la compréhension de la proposition fondamentale par Schelling, mais nous retiendrons que la proposition fondamentale est bien une proposition analytique dans la mesure où elle pose un contenu qui n'est pas conditionné par une condition qui lui serait extérieure. Il appert de cette caractérisation que nous sommes ici bien loin de la compréhension kantienne des propositions analytiques. De même, une lecture attentive du procédé que Schelling caractérise d'« analytique » et qui lui permet d'établir le principe du savoir à titre de Moi absolu, doit nous montrer qu'il n'est pas question ici de l'analyse dans son sens kantien comme le déploiement d'un concept.

Les déplacements que Schelling fait subir à l'analyse tiennent à la fois à asseoir l'évidence de la proposition fondamentale sur une analyse et à éviter ainsi les écueils de la synthèse, et en même temps à attribuer un rôle à l'analyse qu'elle ne pouvait pas posséder chez Kant et qui est celui d'une méthode qui permet un véritable acquis de connaissance. Dans ce contexte, l'analyse à laquelle Schelling procède au début du *Vom*

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 109 (SW, I, 1, p. 205 ; HKA, I, 2, p. 133).

Ich et qui le conduit à la compréhension du premier principe comme « Moi » ou encore comme « liberté » se distingue de l'analyse d'un pur concept. Au contraire, elle s'accompagne même d'une critique à l'égard de la conception de la preuve philosophique comme « démonstration par concepts », dans la mesure où celle-ci suppose un accès médiat à ce qui est prouvé³⁹⁰.

En effet, démontrer une proposition c'est faire appel à d'autres propositions pour montrer sa légitimité. Cela implique que la proposition à montrer n'est pas évidente par elle-même et qu'elle implique une médiation, ce qui la frappe du statut de conditionnalité.

La proposition fondamentale est donc une proposition analytique. Mais d'après les résultats auxquels nous sommes parvenus dans les chapitres précédents, nous savons que la proposition fondamentale doit être en outre le fondement de la synthèse dans le savoir. En effet, en tant que « position par soi-même », la proposition fondamentale implique une continuité, dans le savoir, avec les autres propositions, telle que, selon les propres mots de Schelling, il doit être possible de « descendre » (*herabsteigen*) de l'inconditionné aux autres propositions ainsi que de « remonter » (*aussteigen*) de la proposition conditionnée la plus dérivée au principe inconditionné. De même les deux pôles du savoir – le « sujet » et l'« objet » - doivent renvoyer au moi absolu comme à leur condition de possibilité. Cela implique que le principe n'est pas formel, mais qu'il conditionne le contenu même de toute synthèse. On observera que la reformulation de la question kantienne dans le *Vom Ich*, en mettant l'accent sur la problématique de la synthèse en général, a pour corollaire une prise de position par rapport à l'*origine* de l'expérience : celle-ci est envisagée comme étant déterminée *a priori* concernant son contenu et cette détermination se fait à partir du principe du savoir.

Friedrich Schlegel ne s'est pas trompé à ce propos dans la lecture qu'il a fait du *Vom Ich*. Il distingue la forme synthétique comme forme d'un jugement conditionné et la synthèse comme contenu originaire posé et affirmé thétiquement dans l'énonciation du principe « Moi=Moi », et dont le corollaire est la méthode de la preuve philosophique comme analytique. Le témoignage de F. Schlegel nous montre qu'un

³⁹⁰ Cette critique se prolongera jusque dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, « Sixième lettre », p. 179 (SW, I, 1, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 76) : « En effet sur le terrain de l'absolu lui-même, les seules propositions qui valent sont des propositions analytiques ; sur ce terrain, la seule loi à observer est celle de l'identité ; là, nous n'avons affaire à aucune démonstration, mais seulement à des analyses, non pas à une connaissance médiate, mais à un savoir immédiat – bref tout y est intelligible conceptuellement ».

lecteur contemporain de Schelling pouvait bien reconnaître que le jeune philosophe répond ici à Kant en distinguant, d'une part, la méthode analytique de l'établissement de la proposition fondamentale et, d'autre part, le contenu de cette proposition fondamentale comme une sorte de « première synthèse » à même de fonder les synthèses de la connaissance :

La *forme* de la proposition supérieure ne peut pas être synthétique. Mais son contenu est une *synthèse originaire*. Il faut distinguer entre la *forme des propositions* et le type de preuve de leur effectivité. Que $A = B$, cela se laisse prouver analytiquement. *Schelling, Forme 47*. Très important. Contre Kant³⁹¹.

A la lumière des considérations précédentes, nous sommes à présent en état d'élucider le rapport que la reformulation de la question kantienne dans le *Vom Ich* entretient avec la question ouvrant l'écrit et qui porte sur les conditions d'un savoir réel. En effet, l'acte de liaison dans le savoir ainsi que son contenu sont fondés dans la proposition fondamentale qui possède le contenu originel de tout savoir. Nous ne pouvons être assurés de la réalité de notre savoir qu'à condition que le fondement de la forme ainsi que du contenu de toute synthèse procède du principe du système³⁹².

C'est dans ce cadre qu'une difficulté supplémentaire surgit pour Schelling dans le *Du Moi* : il lui est nécessaire non pas seulement de s'assurer de l'évidence de la proposition fondamentale, comme c'était le cas dans le *Sur la forme*, mais il faut, en outre, montrer que le principe du savoir est le fondement réel du système. C'est dans ce contexte, à notre avis, qu'il faut aussi comprendre la prédication du Moi absolu dans cet écrit. Elle répond ainsi à un problème épistémologique précis, à savoir, comment

³⁹¹ Friedrich Schlegel, « Philosophische Fragmente 1796 », in Friedrich Schlegel, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*, Andreas Arndt und Jure Zovko (hrsg.), Hamburg, Felix Meiner, 2007, p. 62 : « Die *Form* des obersten thetischen Satzes kann nicht synthetisch seyn. Aber sein *Inhalt* ist eine *ursprüngliche Synthesis*. Unterschieden muß werden die *Form der Sätze* und die Beweisart ihrer Wirklichkeit. Daß $A = B$ läßt sich nur analytisch erweisen. *Schelling, Form 47*. Sehr wichtig. Gegen Kant ».

³⁹² C'est d'ailleurs ce problème de la fondation du contenu du savoir qui conduit Schelling, dans l'*Aperçu*, à préciser que la proposition « Moi=Moi » en tant que proposition analytique se fonde sur l'unité synthétique de la conscience. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 448 ; HKA, I, 4, p. 174. Dans une précision que Schelling fournit plus loin, il identifie la synthèse au contenu. Cf. *Ibid.*, SW, I, 1, p. 449 ; HKA, I, 4, p. 175 : « Parler d'un principe fondamental suprême de la philosophie convenait aussi longtemps que cela n'occasionnait aucun malentendu. Mais lorsque les *soi-disant* juges de cette philosophie ont pris cette proposition pour une proposition *analytique*, qui se comprenait d'elle-même, et qui n'avait en elle absolument rien de synthétique (aucun contenu), alors il était temps de leur dire que *pour eux* ce principe fondamental est un *postulat*, dont le sens et le contenu ne peuvent absolument pas être compris si ce n'est par la *construction* originaire elle-même (la synthèse) exprimée en lui ».

déterminer positivement le principe du savoir. Or, la question se pose de savoir comment Schelling peut légitimer le procédé d'une prédication du Moi dans un « criticisme achevé », alors que l'un des résultats de l'entreprise critique consiste à affirmer que « la nature spécifique de notre entendement consiste à tout penser discursivement, c'est-à-dire par concepts, et par conséquent aussi uniquement par prédicats, auxquels doit donc toujours manquer le sujet absolu »³⁹³.

4) L'analyse philosophique : le sens méthodologique de la recherche par le trait caractéristique (*Merkmal*)

La prédication du Moi absolu constitue, dans le *Vom Ich* le moyen d'une détermination positive du « substrat de la réalité ». On fait l'hypothèse que c'est par le recours au fil conducteur du *Merkmal* que Schelling opère l'infléchissement d'une méthode visant à reconnaître la proposition fondamentale vers une méthode qui a pour but d'aboutir à une attribution de prédicats au « Moi ». Cette méthode est une 'analyse' qui prend le contre-pied de la notion kantienne d'analyse.

En effet, une lecture attentive du *Vom Ich* met en évidence que le fil conducteur de la prédication de l'absolu se situe dans le « trait caractéristique » (*Merkmal*) de l'« inconditionnalité »³⁹⁴. Alors que dans l'écrit *Sur la forme* le fil conducteur du *Merkmal* avait la fonction de conduire à la reconnaissance de la proposition fondamentale qui remplit les conditions nécessaires pour être principe du système, le rôle méthodologique de ce procédé se trouve transformé dans l'écrit *Du Moi*, où il aboutit à une prédication de l'absolu. En effet, le « trait caractéristique » de

³⁹³ Kant, *Prolegomènes*, §46, p.113 (AK, IV, p.333: « weil die spezifische Natur unseres Verstandes darin besteht, alles diskursiv, d. i. Durch Begriffe, mithin auch durch lauter Prädikate zu denken, wozu also das absolute Subjekt jederzeit fehlen muß »).

³⁹⁴ *Du Moi*, p. 63-64 (SW, I, 1, p. 163 ; HKA, I, 2, p. 86) : « Nous ne posons originellement rien d'autre qu'un fondement ultime de la réalité de tout savoir ; mais en notant que ce fondement devait être ultime et absolu, nous avons déjà du même coup déterminé son être. L'ultime fondement de la réalité est donc un quelque chose qui n'est pensable que par soi-même, c'est-à-dire par son être, et qui n'est pensé que dans la mesure où il est, bref un quelque chose pour lequel le principe de l'être et le principe du connaître coïncident. Notre question reçoit donc maintenant une formulation tout à fait déterminée, et notre recherche possède un fil conducteur qu'elle ne saurait plus perdre ».

La traduction française ne rend pas explicite le rôle du terme de *Merkmal* dans l'argumentation, dans la mesure où il est traduit par plusieurs termes différents. Nous choisissons ainsi de donner le texte de la citation ci-dessus dans l'original: « Wir setzen ursprünglich nichts, als einen letzten Grund der Realität alles Wissens : nun haben wir durch das Merkmal, daß er letzter, absoluter Grund seyn müsse, schon zugleich sein Seyn bestimmt. Der letzte Grund aller Realität nämlich ist ein Etwas, das nur durch sich selbst, d.h. durch sein Seyn denkbar ist, das nur insofern gedacht wird, als es ist, kurz, bei dem das

l'inconditionnalité y remplit une fonction précise : il s'agit d'une détermination pour laquelle l'on cherche le seul sujet susceptible de se voir attribuer l'inconditionnalité à titre de prédicat³⁹⁵. Nous pouvons lire en creux dans le terme d'« inconditionné » la façon dont le principe se rapporte au système de propositions : il s'agit d'une proposition qui ne saurait être conditionnée par aucune autre. Cette dimension intrinsèque au principe reçoit aussi la détermination positive de « conditionné par soi-même » dans l'écrit *Sur la forme* et de « liberté » dans l'écrit *Du Moi*.

Schelling procède dans *Du Moi* à une analyse qui inverse en quelque sorte le sens kantien de ce procédé : en développant un concept, l'auteur ne part pas du sujet pour trouver le prédicat qui est contenu en lui de manière nécessaire, mais il prend à l'inverse le prédicat lui-même comme point de départ, prédicat pour lequel il s'agit à présent de *trouver* le sujet.

Alors que la fonction du *Merkmal* dans l'écrit *Sur la forme* n'était qu'heuristique, dans la mesure où sa visée était celle de trouver la proposition fondamentale du savoir, Schelling s'en servira, dans l'écrit *Du Moi*, non pas seulement pour déterminer quelle est la proposition fondamentale du savoir, mais aussi pour déterminer le « Moi » à l'aide de plusieurs prédicats. Le « trait caractéristique » constitue ainsi le fil conducteur de la production d'un discours sur le « Moi » par Schelling, qui n'hésitera pas à avoir recours au vocabulaire spinoziste pour formuler les prédicats adéquats au sujet qu'ils caractérisent. Si le « trait caractéristique » (*Merkmal*) possède, dans l'écrit *Sur la forme*, le statut d'une condition qui doit se vérifier pour qu'une proposition puisse être envisagée comme une proposition fondamentale, il fournit, dans *Du Moi*, le fil conducteur d'une prédication du « Moi absolu ».

Princip des Seyns und des Denkens zusammenfällt. Unsere Frage lässt sich nun schon ganz bestimmt ausdrücken, und die Untersuchung hat einen Leitfaden, der sie niemals verlassen kann ».

³⁹⁵ Plusieurs commentateurs soulignent la parenté des deux premiers textes de Schelling. C'est le cas de X. Tilliette qui exclut l'idée d'une mutation importante entre les deux écrits et considère que les deux textes présentent une similitude quant à leur structure, qu'il caractérise d'après une division en trois parties. Même si nous partageons la division opérée par X. Tilliette, il nous semble que le sens de la démarche dans la deuxième partie subit des modifications fondamentales dans le *Vom Ich* et cela justement parce que l'analyse est désormais comprise dans un sens inverse à celui de Kant pour qui celle-ci consiste dans le déploiement d'un concept et donc dans l'attribution prédicative du sujet. Cf. X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, op. cit.*, p. 62 : « La similitude des deux textes en dépit de leurs dimensions inégales s'étend à la méthode et aux grandes lignes du plan. Schelling procède par analyse de concept : ici la philosophie première ou science, là le principe inconditionné. Ensuite il montre, trop succinctement dans *Über die Möglichkeit*, comment le Moi seul répond aux critères établis par la déduction hypothétique, et inversement comment les principes (*Grundsätze*) tirés de l'autoposition du Moi épuisent la forme originaire de la science. Enfin une troisième partie, la plus originale, qui sera développée dans *Vom Ich*, applique et transfère aux catégories kantienne le schéma de cette *Urform* du savoir ».

Afin de pouvoir déterminer comment Schelling interprète le procédé analytique dans le *Vom Ich*, il s'avère nécessaire de préciser l'usage du *Merkmal* dans les deux premiers écrits. Dans l'écrit *Sur la forme*, le *Merkmal* comme fil conducteur intervient à une seconde étape dans la progression du texte. Dans un premier temps, Schelling y établit d'abord les conditions de possibilité d'un discours certain, c'est-à-dire les conditions de possibilité de la philosophie comme science. Il parvient à l'affirmation de la nécessité d'une proposition fondamentale. Puisque la reconnaissance de ce qu'est cette proposition fondamentale n'est pas atteinte par la première partie de l'argumentation, il y a tout lieu de considérer que c'est par un deuxième mouvement que Schelling parvient à identifier la proposition fondamentale en se servant du fil conducteur qu'est le *Merkmal* de l'inconditionnalité. Ce n'est que vers la fin du texte que Schelling procède à une « déduction », qui établit un lien entre la proposition fondamentale et des faits de la conscience (jugements, catégories) à titre de condition de possibilité de ces derniers.

C'est aussi dans un deuxième temps que la recherche par le *Merkmal* interviendra dans *Du Moi*. Nous pouvons déterminer le rôle de fil conducteur qui revient à l'idée de l'inconditionnalité en précisant qu'en tant que condition de toute proposition fondamentale, le *Merkmal* fournit le fil conducteur pour la recherche du principe, dans la mesure où il assigne une direction à cette enquête. Après avoir établi ainsi l'horizon de ce qu'il faut trouver, c'est à l'aide du principe de contradiction que Schelling niera successivement la possibilité d'attribuer l'inconditionnalité aux deux pôles de la connaissance, objet et sujet, qui, à titre de termes relatifs, *s'inscrivent* dans la sphère de la conditionnalité. Néanmoins, l'usage du fil conducteur ne s'arrêtera pas ici, car il intervient aussi comme méthode d'une tâche supplémentaire qui est celle de déterminer le « Moi ». C'est ce qui atteste le passage suivant du texte :

Le Moi se laisse déterminer uniquement pour autant qu'il est *inconditionné* ; il n'est en effet que par son inconditionnalité et uniquement dans la mesure où il ne peut jamais devenir une chose. Il se trouve donc déterminé de manière exhaustive quand son inconditionnalité l'est aussi. Puisqu'il n'est que par son inconditionnalité, le Moi serait en effet supprimé s'il était possible de penser un quelconque prédicat qui s'appliquât à lui autrement qu'à la faveur de son inconditionnalité. Par conséquent un tel prédicat ou bien contredirait cette inconditionnalité ou bien présupposerait encore une instance

supérieure susceptible de réunir les deux termes : l'inconditionné et le prédicat supposé

396

Mais comment le *Merkmal* de l'inconditionnalité devient-il le fil conducteur d'une prédication de l'absolu ? Schelling procède à l'aide d'une analyse qui met en évidence la signification du mot « inconditionné » (*unbedingt*) comme « ce qui ne saurait devenir chose » (*Ding*)³⁹⁷. L'auteur parvient ainsi à l'idée d'un Moi absolu qui se trouve tout d'abord déterminé de manière négative par son caractère inobjectivable et est d'abord saisi dans son opposition avec ce qui relève du domaine des objets³⁹⁸. A ce titre, nous remarquerons que les caractérisations du « Moi » par une négation ou opposition abondent dans le texte (« le moi absolu n'est pas une chose », « le moi absolu n'est ni phénomène ni chose en soi »³⁹⁹, etc.) et ce n'est qu'à partir du paragraphe VI que Schelling entamera une prédication positive⁴⁰⁰, où le concept de liberté est appelé à jouer un rôle central.

Pour parvenir à une détermination positive du « Moi », Schelling part de l'analyse du concept même d'inconditionné. Au terme d'« inconditionné » viendra pourtant se substituer celui de « liberté », que Schelling envisage dans un premier temps comme

³⁹⁶ *Du Moi*, p. 81 (SW, I, 1, p. 179; HKA, I, 2, p. 103 : « Das Ich läßt sich anders nicht, als bloß insofern es *unbedingt* ist, bestimmen, denn es ist bloß durch seine Unbedingtheit, bloß dadurch. Daß es schlechterdings nicht zum *Ding* werden kann, Ich. Es ist also erschöpft, wenn seine *Unbedingtheit* ist, so würde es eben dadurch aufgehoben, wenn irgend ein von ihm denkbare Prädikat anders als durch seine Unbedingtheit denkbar wäre, also dieser entweder widerspräche, oder noch irgend etwas Höheres, in dem sie beide, das Unbedingte und das vorausgesetzte Prädikat, vereinigt wären, voraussetzte ». Cf. encore *Ibid.*, p. 85 (SW, I, 1, p. 182; HKA, I, 2, p. 107).

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 67 (SW, I, 1, p. 166 – HKA, I, 2, p. 89).

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 67-68 (SW, I, 1, p. 166-167; HKA, I, 2, p. 90) : « L'inconditionné ne peut en effet résider ni dans une chose en général, ni même dans ce qui peut devenir une chose, dans le sujet ; il ne peut résider par conséquent que dans ce qui ne saurait *en aucun cas* être chose, c'est-à-dire, s'il y a un MOI absolu, dans un *Moi absolu*. Ainsi le *Moi absolu* se déterminerait de prime abord comme *ce qui ne peut absolument jamais devenir objet* ».

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 79 (SW, I, 1, 177; HKA, I, 2, p. 101) : « Nous avons jusqu'à présent déterminé le Moi comme ce qui ne saurait en aucune façon être *objet* pour soi-même, et ne saurait, pour ce qui est hors de lui, être ni objet ni non-objet, autrement dit ce qui ne peut être absolument rien ; ce qui par conséquent, à la différence des objets, n'a pas sa réalité propre grâce à quelque chose qui réside en dehors de sa sphère, mais ne la reçoit uniquement et purement que *par soi-même*. Ce concept du Moi est également le seul grâce auquel il se caractérise comme l'absolu, et toute notre recherche ultérieure n'est en réalité rien d'autre que le simple développement de ce concept ».

Nous rappelons que la notion de « chose en soi » intervient à un double titre dans la philosophie kantienne : 1) tout d'abord comme un terme qui sert à délimiter la signification des phénomènes ; 2) comme le fondement de la matière des intuitions empiriques [cf. par exemple Kant, *Sur une découverte d'après laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne*, in OP, tome II, p. 1343, (AK, VIII, p. 215)]. Pour cette question, on pourra se rapporter à Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Ding an sich*, Bonn, Bouvier, 1974.

⁴⁰⁰ Néanmoins, Schelling caractérise le Moi par opposition au paragraphe VII. Cf. *Ibid.*, p. 79 (SW, I, 1, p. 177 ; p. 101).

un synonyme du premier. Il constitue ainsi une sorte d'étalon avec lequel on peut mesurer l'adéquation des prédicats au moi. Schelling affirme :

Le Moi n'est que par sa liberté et par conséquent tout ce que nous énonçons du Moi pur doit nécessairement aussi être déterminé par sa liberté ⁴⁰¹.

Le discours sur le « Moi » se produira ainsi à travers des déterminations qui découlent de la notion de la liberté. Schelling parvient à ces déterminations moyennant le principe de non-contradiction ou par la négation des déterminations qui sont en contradiction avec la notion de « liberté »⁴⁰². La prédication qui fait suite à la caractérisation du moi comme « liberté », prend son point de départ au paragraphe IX avec la notion d'« unité ». Ainsi Schelling affirme au paragraphe IX : « *Le Moi est purement et simplement unité* » ; au paragraphe X : « *Le Moi contient tout être, toute réalité* » ; dans le paragraphe XI : « Le Moi contient-il toute réalité, alors il est infini » ; il poursuit au paragraphe XII en attribuant la substantialité au « Moi » : « Si l'inconditionné est *substance*, alors le Moi sera l'unique substance » ; il caractérise le Moi comme « cause immanente » au paragraphe XIII : « *le Moi sera cause immanente de tout ce qui est* »⁴⁰³ ; au paragraphe XIV, le Moi est envisagée comme puissance absolue et au paragraphe XV il lui est attribué l'« éternité ». En faisant appel à des catégories pour prédiquer l'absolu, Schelling brise l'interdit kantien qui limite l'application des catégories au champ de l'expérience possible. Afin de légitimer cette démarche, Schelling procède à une distinction entre « concept originaire » et concept dérivé. Dans le contexte d'une enquête épistémologique, la prédication du moi acquiert le statut d'une sorte d'application originaire des catégories, qui rend raison de leur usage dérivé dans l'expérience. Cette prédication n'épuise pas ainsi l'autofondation du Moi désignée par « liberté »⁴⁰⁴.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 84 (SW, I, 1, p. 182; HKA, I, 2, p. 106 : « Das Ich ist nur durch seine Freiheit, mithin muß alles, was wir vom reinen Ich aussagen, durch seine Freiheit bestimmt seyn ».

⁴⁰² On peut citer à titre d'exemple l'affirmation suivante in *Ibid.*, p. 85 (SW, I, p. 182; HKA, I, 2, p. 107) : « *Le Moi est purement et simplement unité*. Car s'il était multiplicité, il ne serait pas par son simple être, mais par la réalité effective de ses parties. Il ne serait pas uniquement conditionné par soi-même, par son seul être, autrement dit, il ne serait pas du tout, mais serait conditionné par toutes les parties qui, prises une à une, constituent sa multiplicité, parce que, dès lors qu'une de ces parties serait supprimée, le Moi serait lui-même supprimé (du moins dans son être-achevé). Or cela serait en contradiction avec le concept de la liberté du Moi et par conséquent (§ VIII) le Moi ne peut contenir aucune multiplicité et doit nécessairement être purement et simplement unité – rien d'autre que Moi pur et simple ».

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 99 (SW, I, 1, p. 195 ; HKA, I, 2, p. 121).

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 126 (SW, I, 1, p. 221 ; HKA, I, 2, p. 151).

Nous sommes à présent en état de reconnaître, à travers l'analyse de la fonction du fil conducteur du *Merkmal* dans le *Vom Ich*, que l'enjeu de la prédication du « Moi » dans ce texte est celle du passage de l'« inconditionné » dans le savoir à une détermination positive du principe comme « liberté » qui rend possible l'attribution d'un rôle constitutif à l'idée d'inconditionné, dont le statut restait celui d'un « idéal de la raison » chez Kant. En évitant de prêter le flanc à la critique kantienne de propositions métaphysiques, Schelling insistera sur la dimension analytique du procédé qu'il met à l'œuvre pour déterminer le principe. Néanmoins, cette analyse, comme nous espérons l'avoir montré, n'est pas une analyse au sens kantien, car elle se comprend dans le sens inverse de celle-ci. Ce procédé est révélateur d'une tentative théorique de détermination du principe, quoique Schelling considère à plusieurs reprises dans le texte que ce n'est que dans la partie pratique de la philosophie que l'on pourra reconnaître le principe comme « liberté ».

En effet, nous observons que Schelling tente de dépasser le criticisme kantien à la fois par l'idée d'une détermination analytique de la proposition fondamentale et par une mise en avant du rôle de la philosophie pratique dans le système. Assez curieusement, Schelling attribue dans le *Vom Ich* la méthode synthétique à la philosophie théorique et caractérise le procédé de la philosophie pratique d'analytique⁴⁰⁵. Si nous tenons compte de l'affirmation de Schelling dans cet écrit, d'après laquelle l'idéalisme théorique n'est pas possible, nous pouvons avancer l'hypothèse, selon laquelle l'un des enjeux de l'attribution de la méthode analytique à la philosophie pratique est celui d'assurer l'évidence et le caractère apodictique des propositions de l'idéalisme transcendantal. Cette position, que Schelling radicalisera dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, le conduit à une réinterprétation du primat kantien de la raison pratique. D'après l'hypothèse que nous nous proposons d'explorer dans la prochaine partie de la présente thèse, Schelling s'efforcera de déterminer son projet philosophique dans la suite de Kant par une réinterprétation du statut de la raison pratique dans le savoir philosophique. Il ne sera pas alors étonnant d'observer que la réponse ultime à la

⁴⁰⁵ De même, dans la *Nouvelle déduction du droit naturel* (*Neue Deduktion des Naturrechts*), Schelling caractérise la démarche de la philosophie pratique comme analytique, et celle de la philosophie théorique comme synthétique. Cf. *Nouvelle déduction du droit naturel* (désormais cité *Nouvelle déduction*), trad. S. Bonnet et L. Ferry, in *Cahiers de philosophie politique*, 1983 (1), §76, p. 109-110 (SW, I, 1, p. 261-262; HKA, I, 3, p. 155).

reformulation de la question kantienne dans les *Lettres* ne revient qu'à la philosophie pratique.

Conclusion de la première partie

Conclusion de la première partie

Nous avons fait l'hypothèse, développée dans la précédente section, que la reformulation de la question kantienne par Schelling convoque deux grands problèmes engageant le projet d'une *Doctrin de la Science* ainsi que l'idée schellingienne d'une « science de la science ». Il s'agit, d'un côté, de la question portant sur les conditions de l'évidence du principe du savoir, et d'un autre côté, d'une question portant sur le rapport entre principe et système, qui engage le problème de savoir comment le principe peut être fondement. Ces deux problèmes se cristallisent autour de ce que nous nommons la 'question de la synthèse'. Car, d'un côté, il s'agit de répondre à la question de la légitimité du principe en prenant en compte la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* et sa réactivation par le scepticisme de Schulze contre le projet de Reinhold. La solution apportée à ce problème comporte la mise en évidence du fondement du lien de la copule dans la proposition fondamentale « Moi=Moi ». D'un autre côté, il s'agit d'élucider la possibilité pour cette proposition d'être fondement du système et cela n'est possible que si cette proposition est à même de rendre compte de toute synthèse à l'œuvre dans le savoir. La question devient alors celle de la possibilité d'un contenu originel de la proposition fondamentale, qui doit fonder à la fois la synthèse formelle comprise comme acte et la synthèse au sens d'un contenu lié.

Dans ce cadre, nous nous sommes efforcée de montrer comment la formulation schellingienne de la question dans le *Vom Ich* déplaçait, dans une certaine mesure, la problématique de la question kantienne. D'après l'interprétation de Schelling, le problème réside dans la possibilité de rendre compte du système de l'expérience en général ou encore de sa pièce maîtresse qu'est la représentation. Par conséquent, la reformulation de la question par Schelling a pour corollaire l'élargissement du problème kantien de la synthèse *a priori* à la question de la synthèse en général. Mais, alors que cet infléchissement du sens de la question est redevable du traitement de la question par Fichte, nous avons pu observer que Schelling situe le 'problème de la synthèse' au niveau même d'une première synthèse, dans la mesure où celle-ci engage l'antagonisme entre le « Moi » et le « Non-Moi ». Or, aux yeux de Fichte, ce problème n'a pas lieu d'être, car c'est bien à partir du troisième principe que l'on pourra rendre compte de toute synthèse. Nous avons ainsi pu identifier ce qui nous semblait être une lecture proprement schellingienne du problème posé par Kant.

Conclusion de la première partie

Avoir pris comme fil conducteur la première reformulation de la question kantienne dans le *Vom Ich* nous a ainsi permis d'identifier l'aspect problématique que comporte aux yeux de l'auteur toute « médiation » dans le savoir et qui a trait au « conflit » (*Widerstreit*) inhérent à toute position en dehors de l'absolu. Mais, assez énigmatiquement, nous voyons le problème se partager entre une solution d'ordre théorique (la fondation de la synthèse dérivée par une première synthèse) concurrente d'une solution pratique, qui attribue un rôle fondamental au sujet philosophique. L'articulation de ces deux parties de la philosophie reste ambivalente.

Nous posons l'hypothèse, à développer dans la prochaine section de la deuxième partie, que les *Lettres* radicalisent l'aspect problématique de la « médiation » auquel le *Vom Ich* fait référence et procèdent à une véritable interprétation de la question kantienne à la lumière du chapitre des antinomies dans la dialectique de la raison pure et, plus particulièrement, à la lumière de la troisième antinomie entre liberté et nature. L'analyse des *Lettres* se trouvera donc au centre de notre prochaine section et elle aura pour tâche de nous conduire à une détermination plus précise de l'articulation de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, qui pourra bien s'avérer féconde pour une clarification de la conception schellingienne de la tâche de la philosophie après Kant.

Partie II: Le statut de la philosophie pratique ou le renversement (*Umkehrung*) des principes

Endlich gesetzt auch, daß die theoretische Philosophie Kants überall den bündigsten Zusammenhang behauptete, so ist doch seine theoretische und praktische Philosophie schlechterdings durch kein gemeinschaftliches Princip verbunden, die praktische scheint bei ihm nicht Ein und dasselbe Gebäude mit der theoretischen, sondern nur ein Nebengebäude der ganzen Philosophie zu bilden, das noch dazu beständigen angriffen vom Hauptgebäude aus bloß gestellt ist⁴⁰⁶.

⁴⁰⁶ *Du Moi*, p. 51 (SW, I, 1, p. 154; HKA, I, 2, p. 73): « Enfin, même si l'on accorde que la philosophie de Kant maintient d'un bout à l'autre la cohésion la plus stricte, il n'y a absolument aucun principe commun susceptible de relier sa philosophie théorique et sa philosophie pratique. Il semble que chez Kant philosophie pratique et philosophie théorique ne constituent pas un seul et même édifice, mais que la philosophie pratique représente simplement un bâtiment annexe par rapport à la philosophie tout entière, bâtiment qui en outre se trouve exposé, à découvert, à des assauts perpétuels venant du bâtiment principal ».

Ouverture

C'est à l'aide du lexique du combat⁴⁰⁷ que Schelling caractérise d'emblée le rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique tel qu'il est mis en place par la dissociation des deux premières critiques kantienne. Cette compréhension belliqueuse des résultats de la première et de la seconde *Critiques*, présente dans l'extrait ci-dessus, loin de n'être qu'une simple image, exprime d'autant plus la contradiction qui affecte la raison humaine qu'elle cristallise la véritable signification des contradictions de la philosophie critique. Or, c'est précisément aux contradictions de la philosophie kantienne que la « seconde révolution » en philosophie, dont Schelling se fait le héraut, entend remédier.

La philosophie de Schelling se comprend alors elle-même comme l'héritière des contradictions du kantisme conformément à l'esprit général du « criticisme » qui exige de les résoudre dans un système philosophique⁴⁰⁸. La première tâche que la philosophie de la « seconde révolution »⁴⁰⁹, c'est-à-dire la « science », se propose ainsi d'accomplir, est de cibler les problèmes à résoudre ainsi que de parvenir à une détermination précise des conditions de leur résolution.

Le *Du Moi* nous apprend ainsi que le problème philosophique majeur, que Kant a lui-même posé au seuil de la *Critique de la raison pure*, est de savoir comment le Moi peut sortir de lui-même et s'opposer un Non-Moi⁴¹⁰. Dans la première partie du présent travail, nous nous sommes efforcée de montrer que cette reformulation de la question kantienne de la première critique modifiait profondément la signification du problème posé dans la *Critique de la raison pure*, tout en s'inspirant des problèmes ouverts par la question de Kant elle-même. En effet, il s'agit par là, pour Schelling, d'inscrire la question de la possibilité de la synthèse des propositions synthétiques *a priori* dans la

⁴⁰⁷ Nous remarquons que le mot allemand *Angriff* relève, en effet, du vocabulaire de l'offensive.

⁴⁰⁸ En effet, d'après Schelling, c'est justement le kantisme suivant la « lettre » qui aboutit à des contradictions, alors que son « esprit » réside dans l'unité de la raison que sous-tend l'idée kantienne de système. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 405 ; HKA, I, 4, p. 132, où Schelling considère que le kantisme n'a pas été mieux compris suivant la lettre que dans un écrit de 1792 intitulé *Inconséquences et contradictions frappantes dans la philosophie kantienne, en particulier dans la Critique de la raison pure (Inconsequenzen und auffallende Widersprüche in der Kantischen Philosophie, besonders in der Kritik der r.V.)* et qu'il attribue à un certain Monsieur Schäffer.

⁴⁰⁹ *Du Moi*, p. 55-56 (SW, I, 1, p. 56; HKA, I, 2, p. 77).

⁴¹⁰ Pour une détermination de ce problème cf. « 2) La question kantienne lue par Schelling » dans le chapitre II de la deuxième section de notre première partie.

problématique plus large de la possibilité d'une synthèse en général, c'est-à-dire de la fondation de l'ensemble du système du savoir.

Cependant, si *Du Moi* met le doigt sur le conflit qui structure tout problème (la contradiction de la philosophie théorique et pratique⁴¹¹, l'opposition entre conscience théorique et action comme problème de l'unité de l'homme⁴¹², la contradiction entre Moi et Non-Moi comme problème de la synthèse dans le savoir et de fondation de la déduction des catégories), il n'en reste pas moins vrai que les modalités de la résolution de ces contradictions ne sont pas véritablement précisées dans cet écrit d'allure programmatique⁴¹³.

Nous remarquons ainsi premièrement que la contradiction entre philosophie théorique et philosophie pratique semble conduire Schelling à une mise à l'écart de la première du champ de l'apodicticité, que, deuxièmement, le programme d'une unité de la conscience théorique que l'homme possède de son essence, d'une part, et de son action, d'autre part, butte sur les apories liées à l'unité de la nécessité et de la liberté, et, enfin, que le schème du temps comme condition de toute synthèse manque d'une déduction plus développée à partir des premiers principes du savoir.

Devant toutes les difficultés auxquelles le jeune philosophe se confronte et du point de vue d'une élucidation de l'idée de la « nouvelle philosophie » proposée par Schelling, il importe de s'interroger à présent sur le statut exact de la nouvelle philosophie par rapport à la « révolution kantienne ». Après avoir montré comment le problème du système et de l'évidence philosophique marquent la genèse de la réflexion schellingienne dans les deux premiers écrits philosophiques de Schelling, à savoir les écrits *Sur la forme* et *Du Moi* (section I de la première partie) et après avoir proposé une interprétation de la première reformulation par Schelling de la question critique (section II de la première partie), la question qui se pose à nous est celle d'une détermination plus complète du projet schellingien pour la philosophie. Certes, Schelling se propose

⁴¹¹ *Du Moi*, p. 51 (SW, I, 1, p. 154 ; HKA, I, 2, p. 73).

⁴¹² *Ibid.*, p. 56 (SW, I, 1, p. 157 ; HKA, I, 2, p. 78). Nous pouvons considérer que le problème de l'unité de l'homme dans *Du Moi* renvoie à la problématique de l'unité de la raison théorique et de la raison pratique. En effet, comme J.-F. Courtine le signale, la libération de l'homme dont il est question dans *Du Moi* est « indissociablement théorico-pratique ». Cf. J.-F. Courtine, « Finitude et Liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du *Von Ich* aux *Briefe* » in *Premiers Écrits*, op. cit., (1794-1795), p. 238. Nous consacrerons notre seconde partie à l'élucidation de la conception schellingienne de l'unité théorico-pratique de la raison.

⁴¹³ H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, op. cit., p. 11 parle ainsi de « proto-systématique » (*Protosystematik*) à propos des deux premiers écrits de Schelling.

d'achever le criticisme par l'idée de l'inconditionné dans le savoir, mais quelle est la signification précise de cet achèvement ?

Pour pouvoir répondre à cette question, il faudrait tenir compte du fait que Schelling ne se sert pas seulement de l'image de la « seconde révolution » en philosophie pour caractériser sa propre philosophie, mais qu'il en appelle à un autre modèle exprimé par l'idée d'une « réplique à l'*Ethique* de Spinoza » (*Gegenstück zu Spinozas Ethik*). L'évocation de cette dernière référence intervient à deux moments dans la préface de *Du Moi* : Schelling y affirme tout d'abord que son œuvre est destinée à faire tomber (*stürzen*) le système spinoziste au moyen de ses propres principes, ensuite, la préface s'achève sur le souhait d'établir une réplique à l'*Ethique* de Spinoza⁴¹⁴. Pour ce qui est de la première évocation de Spinoza, celle-ci n'est nullement étrangère à la tâche annoncée par F. H. Jacobi dans ses *Lettres à Moses Mendelssohn* (*Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*), où l'auteur propose de partir du fatalisme pour conclure immédiatement contre lui⁴¹⁵.

Néanmoins, l'idée d'élaborer un ouvrage inspiré de l'*Ethique* de Spinoza semble contredire la tâche annoncée de faire tomber le spinozisme. Pourtant, le projet d'une œuvre qui s'inspire de Spinoza semble accompagner Schelling dans les premières années de sa production philosophique et nous pouvons à ce titre remarquer qu'il est évoqué au moins à deux reprises dans sa correspondance. La première référence à ce projet se trouve dans une lettre adressée à Hegel datée du 6 janvier 1795, où Schelling écrit :

Je travaille maintenant à une éthique à la Spinoza ; elle doit établir les principes suprêmes de toute philosophie, dans lesquels la raison théorique et la raison pratique se réunissent⁴¹⁶.

⁴¹⁴ Schelling, *Du Moi*, p. 47-48 (SW, I, p. 151 ; et p. 59 (SW, I, 1, p. 159 ; HKA, I, 2, p. 80).

⁴¹⁵ F.H. Jacobi, *Lettres à Moses Mendelssohn* in *Œuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946, p. 111 (F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in *Werke*, IV, 1, p. 59). Il est d'autant plus vraisemblable que Schelling pense ici à Jacobi que les *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* ont été l'un des moteurs du regain d'intérêt pour la philosophie spinoziste dans l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle.

⁴¹⁶ Lettre de Schelling adressée à Hegel le 6 janvier de 1795 in *BuD*, Band II (Zusatzband), p. 59-60: « Nun arbeit'ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Principien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt ».

Au moment où Schelling écrit ces lignes, le philosophe travaillait sur l'écrit *Du Moi*, publié au mois de mai de la même année, et composé vraisemblablement entre janvier et la deuxième moitié du mois de mars⁴¹⁷. Cependant, le souhait d'établir une réplique à l'éthique de Spinoza exprimé à la fin de la préface de cette œuvre atteste que le projet de Schelling avait une amplitude plus large que cet écrit. Schelling fera ainsi de nouveau référence au projet d'une réplique à l'*Éthique* de Spinoza dans une lettre qu'il écrit à F. I. Niethammer le 22 janvier 1796⁴¹⁸.

A la lumière des éléments dont nous disposons, nous sommes en droit de conclure que cette réplique à l'éthique de Spinoza n'a jamais vu le jour. Cependant, la préoccupation affichée par l'élaboration d'un tel ouvrage pourra bien apporter des éclairages dont il importe de tenir compte dans l'élucidation du projet schellingien d'une « seconde révolution » en philosophie. Puisque le présent travail se propose d'élucider le projet schellingien à partir du fil conducteur de son rapport avec la philosophie kantienne, nous ne nous intéressons pas ici en détail au rapport que la réflexion de Schelling entretient avec la philosophie de Spinoza⁴¹⁹, sujet qui nous conduirait à dépasser le cadre du présent travail. Cela établi, il est nécessaire de comprendre quelle signification Schelling accorde au modèle spinoziste de la philosophie et dans quelle mesure l'idée d'une éthique à la manière de Spinoza peut élucider la portée de la « seconde révolution » en philosophie.

Si nous prenons en compte l'affirmation de Schelling suivant laquelle la seconde révolution n'est possible qu'à travers le renversement complet des principes, et que l'idée d'une éthique à la Spinoza telle qu'elle est exprimée dans la lettre à Hegel se caractérise par l'établissement des premiers principes qui réunissent raison théorique et raison pratique, nous nous croyons autorisée à poser l'hypothèse que le renversement (*Umkehrung*) des principes que Schelling se propose n'est pas celui, comme il est communément avancé, du sujet et de l'objet, (quoiqu'il l'implique), mais plutôt le

⁴¹⁷ Cf. la notice de l'éditeur de l'édition des œuvres de l'Académie des Sciences de la Bavière : H. Buchner, « Editorischer Bericht », in HKA, I, 2, p. 24.

⁴¹⁸ Lettre de Schelling à F. I. Niethammer le 22 janvier de 1796 in *BuD*, Band I, p. 61; HKA, III, I, p. 41.

⁴¹⁹ Pour l'importance de la figure de Spinoza dans le contexte de la philosophie schellingienne et de l'idéalisme allemand, on pourra se rapporter aux contributions réunies in Manfred Walther (hrsg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

Nous remarquons que notre intention n'est pas ici de réduire la philosophie de Spinoza à une figure marginale avec laquelle Schelling transforme le criticisme. Il est d'ailleurs à ce titre significatif que, dans son *Opus postumum*, Kant se réfère au système de l'idéalisme transcendantal de Schelling comme étant un spinozisme. Pour ce point cf. Burkhard Tuschling, « Übergang : Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants *Opus postumum* », in *Architektur und System in der Philosophie Kants*, op. cit., p. 163-164.

renversement de la primauté des principes théoriques sur les principes pratiques. C'est d'ailleurs à partir de cette primauté de la pratique que la ligne interprétative proposée par Franz Rosenzweig en 1917 lors de la découverte du feuillet qu'il a lui-même intitulé *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (*Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand*) propose de lire l'idée d'une éthique évoquée au début de ce fragment⁴²⁰.

Dans ce cadre, nous posons l'hypothèse que la caractérisation du renversement des principes comme une inversion du point de vue du sujet et de l'objet par rapport au critère classique de vérité demande à être élucidée dans sa signification véritable. Cette signification pourra bien s'avérer être celle d'un renversement des rapports entre philosophie pratique et philosophie théorique, non pas toutefois comme primauté de l'une sur l'autre, mais dans le sens, plus schellingien, d'une réconciliation des philosophies pratique et théorique qui ne peut procéder que de la philosophie pratique elle-même, la philosophie théorique étant celle qui lance des « assauts perpétuels » contre la raison pratique et qui ne dispose pas des ressources pour une véritable réconciliation⁴²¹.

Le jeune Schelling convoquera encore une fois explicitement cette notion de « renversement » pour caractériser ce que l'idéalisme transcendantal a de spécifique en tant que système philosophique dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800. Plus précisément, Schelling considère que l'idéalisme transcendantal se distingue par son mode d'explication qui introduit un renversement des manières précédentes

⁴²⁰ Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Sitzungsberichte der Heid. AK. Der Wissenschaften, Philos.-Hist. Klasse 1917.5 Abh. Heidelberg, 1917, p. 11 et sv. (reproduit in Christoph Jamme et Helmut Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels >ältestes Systemprogramm< des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, p. 107, 123-125). Dans ce cadre, Rosenzweig considère que la conception schellingienne d'une « Éthique à la Spinoza » vient étayer l'attribution de ce texte au jeune auteur.

Pour une interprétation du projet philosophique du jeune Schelling dans son rapport au manuscrit précité Cf. Wolfgang Wieland, « Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur » in in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 237-279.

Comme on le sait, le manuscrit du texte a été édité par F. Rosenzweig en 1917, qui, tout en reconnaissance que le manuscrit est de la main de Hegel, l'a attribué à Schelling. Néanmoins, cette thèse fut contestée dix ans plus tard, et on a avancé l'hypothèse de Hölderlin comme auteur du feuillet. En 1965, Otto Pöggeler argumente en faveur de la possibilité de considérer Hegel comme l'auteur du texte. Pour l'histoire de la réception du manuscrit après 1965, on pourra se rapporter à Frank-Peter Hansen, *„Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus“*. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989.

⁴²¹ Le projet d'une unité de la raison théorique et de la raison pratique est exprimé dès l'écrit *Sur la forme*, où Schelling formule le souhait de parvenir à une unité du savoir, de la croyance et du vouloir. Cf. *Sur la forme*, p. 43 (SW, I, 1, p. 112; HKA, I, 1, p. 299-300).

d'expliquer en philosophie⁴²². Ce qui est en jeu dans cette conception, c'est le point de départ de l'explication, qui, d'après l'idéalisme transcendantal, est à situer dans le « Moi » comme principe de la connaissance. De même, le « renversement des principes » qui caractérise la deuxième révolution en philosophie implique pour Schelling un renversement du rapport entre principe réel et principe idéal de la philosophie⁴²³. Dans cette mesure, ce que le philosophe annonce comme la seconde révolution de la philosophie n'est rien moins qu'un certain idéalisme. Nous remarquerons toutefois que le fait d'assigner le point de départ au sujet signifie qu'un primat est donné à la raison pratique. Ce primat de la raison pratique reste déterminant, dans la mesure où il engage une conception de la subjectivité comme activité ou plutôt comme productivité, notion qui autorisera justement Schelling à envisager la nature comme sujet dans sa philosophie de la nature⁴²⁴.

Dans ce contexte, le « renversement des principes » n'implique pas seulement une inversion de la conception objective du principe en un principe subjectif, mais engage tout d'abord la signification de l'action et de la raison pratique, hypothèse qui nous guidera dans notre lecture des premiers écrits. Si la philosophie de Spinoza fournit un modèle du système philosophique pour le jeune Schelling, c'est parce que ce dernier croit y déceler un fondement pratique⁴²⁵. Il appert de cette mise en évidence que la mise en cause de la philosophie spinoziste à l'aide de ses propres principes, annoncée dans *Du Moi*, sous-tend l'idée selon laquelle la motivation pratique du système est pour ainsi dire *trahie* dans le spinozisme par une conception objective ou encore théorique de

⁴²² *SIT*, p. 190 (SW, I, 3, p. 548; HKA, I, 9-1, p. 246). Nous retrouvons à nouveau le motif du « renversement » pour caractériser la philosophie transcendantale dans l'*Aperçu*, SW, I, 1, p. 403 ; HKA, I, 4, p. 130, où Schelling affirme que l'on percevra l'effet de la philosophie transcendantale « dans d'autres sciences, parce qu'elle n'éveille pas seulement les esprits, mais, comme par une décharge électrique, elle en inverse (*umkehrt*) les pôles ».

⁴²³ C'est une telle lecture de cette idée de « renversement » qui est aussi présumée dans la première partie du cours de Würzburg de 1804 intitulée *Propädeutik der Philosophie* (*Propédeutique de la Philosophie*), où Schelling considère que le spinozisme, en tant que réalisme, inverse le rapport entre le réel et l'idéal. Cf. *Propädeutik der Philosophie*, SW, VI, p. 97. De même, en caractérisant la philosophie transcendantale dans l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (désormais cité *Introduction à l'Esquisse*), trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 68, (SW, I, 3, p. 271-272 ; HKA, I, 8, p. 29), Schelling précise que la régularité présente dans la nature est élucidée « en vertu d'un mode d'explication (*Erklärungsart*) qui transpose le réel dans l'idéal et qui transforme ces mouvements en des intuitions n'ayant lieu qu'en nous-mêmes, auxquelles rien ne correspond en dehors de nous ».

⁴²⁴ Comme E. Cassirer le remarque dans *Les systèmes postkantien*, *op.cit.*, p. 184 (*Die nachkantische Systeme*, p.233), le sujet dont il est question pour Schelling n'est plus le sujet de la liberté et de l'auto-détermination éthique, mais il est tout simplement le sujet de la vie.

⁴²⁵ Annemarie Piper souligne l'enjeu pratique du projet philosophique du jeune Schelling, que la référence à Spinoza met en évidence, dans son article intitulé « „Ethik à la Spinoza“. Historisch-

Dieu. C'est donc le renversement qui s'opère dans les rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique qui détermine une compréhension non-objective du principe, et non l'inverse⁴²⁶.

Afin de mettre à l'épreuve notre hypothèse, nous nous proposons, dans notre première section, de revenir sur l'interprétation schellingienne de la question kantienne, cette fois-ci dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*. L'analyse de la deuxième reformulation que la question kantienne subit dans la philosophie de Schelling devra mettre en évidence le lien qui se noue entre, d'une part, la question kantienne telle qu'elle est lue par Schelling et, d'autre part, la conception d'un primat de la raison pratique dans ce texte. Dans ce cadre, nous nous interrogerons sur la conception proprement schellingienne de la raison pratique. Cette analyse nous conduira, dans notre deuxième section, à tenter une détermination plus précise des rapports entre raison théorique et raison pratique. C'est dans ce cadre que nous aborderons l'interprétation du principe de la philosophie comme postulat dans la série d'articles de *L'Aperçu général sur la littérature philosophique la plus récente*, en confrontation avec la conception kantienne du postulat et le jugement thétique fichtéen. Nous tenterons alors de dégager la spécificité de Schelling dans sa conception de la raison pratique et du rôle qui lui revient dans l'économie du système de la philosophie.

systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling » in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1977/4 (31), p. 563.

⁴²⁶Quoique la notice nécrologique que Schelling a rédigée en 1804 à la mort de Kant soit plus tardive que les textes qui nous occupent, il est significatif que, dans ce texte, la révolution opérée par Kant soit pensée comme un renversement des rôles du sujet et de l'objet, renversement compris comme un renversement du rôle actif et passif des deux pôles du savoir. Cf. *Immanuel Kant*, p. 5, (SW, V, p. 5) : « Kant a posé le fondement d'un nouveau mode de considération. Tel son compatriote Copernic, qui déplaça le mouvement du centre vers la périphérie, il renverse tout d'abord radicalement la représentation selon laquelle le sujet est réceptif de façon inactive et au repos, tandis que l'objet est opérant : renversement qui se propagea comme une décharge électrique dans toutes les ramifications du savoir ».

Section I : Problème kantien et situation de la philosophie pratique

So weit hat uns auch die Kritik der reinen Vernunft gebracht. Sie hat erwiesen, daß jener Streit in der theoretischen Philosophie nicht *entschieden* werden könne, sie hat den Dogmatismus nicht widerlegt, sondern seine Frage vor dem Richterstuhl der theoretischen Vernunft überhaupt abgewiesen ; und dieß hat sie allerdings nicht nur mit dem vollendeten System des Criticismus, sondern selbst mit dem consequenten Dogmatismus gemein⁴²⁷.

⁴²⁷ *Lettres*, « Quatrième Lettre », p. 169 (SW, I, 1, p. 299 ; HKA, I, 3, p. 65) : « Tel est le point jusqu'où nous a conduit la *Critique de la raison pure*. Elle a montré que ce conflit ne pouvait pas être tranché au sein de la philosophie théorique ; elle n'a pas réfuté le dogmatisme, mais elle a repoussé sa question comme ne relevant pas de la compétence du tribunal de la raison théorique en général ; c'est là un geste qu'elle partage non seulement avec le système achevé du criticisme, mais encore avec le dogmatisme conséquent ».

Chapitre I

La deuxième reformulation du problème kantien dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*

C'est dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* (*Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*) que nous voyons apparaître une nouvelle tentative de reformulation de la question de la première critique. Si dans *Du Moi* une telle reformulation s'inscrivait dans une refondation des résultats du criticisme, celle des *Lettres* porte également un enjeu stratégique concernant l'interprétation du « criticisme ». Dans les *Lettres*, Schelling fournit une caractérisation des deux principaux systèmes philosophiques, le criticisme et le dogmatisme, dans le but de désolidariser la philosophie critique d'une certaine interprétation du kantisme avancée par la théologie de Tübingen.

Néanmoins, bien loin que la reformulation de la question kantienne ne nous offre qu'un étalon de mesure de l'inspiration kantienne de Schelling en même temps que de sa distance par rapport à Kant, elle constitue aussi un moment privilégié du texte, où le jeune philosophe essaie de ressaisir toutes les questions avec lesquelles il se débat sous un problème commun, qui constitue la tâche même de la philosophie.

A la première lecture, la reformulation de la question kantienne dans les *Lettres* ne semble pas s'écarter de celle du *Vom Ich*, dont nous avons proposé une interprétation dans la seconde section de notre première partie. Est-ce pourtant le cas ? Et si les deux reformulations divergent, comment expliquer ce changement ?

Les pages qui suivent avancent l'hypothèse d'après laquelle les *Lettres* radicalisent l'interprétation délivrée par *Vom Ich*, en interprétant le conflit (*Widerstreit*) du Moi et du Non-Moi, auquel Schelling fait référence dans *Du Moi*, à la lumière de l'idée d'une antinomie de la raison et, surtout, de la troisième antinomie de la *Critique de la raison pure* entre liberté et nécessité⁴²⁸. Le conflit a dans les *Lettres* le sens d'une

⁴²⁸ Plusieurs commentateurs ont déjà attiré l'attention sur l'importance de l'antinomie entre liberté et nécessité dans les *Lettres*, surtout pour ce qui est de la dixième lettre. Cf. entre autres Claus-Artur Scheier, « Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens : Schelling 1795-1809 », in

contradiction (*Widerspruch*) entre l'absolu et le monde, contradiction que la philosophie théorique seule ne saurait trancher et qui met ainsi en évidence l'indécidabilité théorique entre les deux systèmes philosophiques que sont le dogmatisme et le criticisme. Dans ce contexte, les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* peuvent être lues comme une explication avec l'idée kantienne d'un « primat de la raison pratique ».

1) Le cadre problématique des *Lettres* : l'opposition entre dogmatisme et criticisme

1.1. L'interprétation du criticisme

C'est précisément à la lumière d'une enquête sur le rôle de la philosophie pratique et d'une mise en évidence de l'indécidabilité théorique de la contradiction entre l'absolu et le monde que Schelling se propose d'aborder le rapport entre dogmatisme et criticisme dans les *Lettres*. Dans l'avant-propos que Schelling a rédigé pour la publication de ces écrits en 1809, ce dernier affirme à propos des *Lettres* qu'elles mènent une polémique contre « la preuve morale de l'existence de Dieu » (*der moralischer Beweis von der Existenz Gottes*)⁴²⁹. La mise en avant de ce problème témoigne certes du désir de Schelling de prendre position relativement à la prétention d'une certaine théologie de Tübingen à être kantienne, mais elle s'inscrit en outre dans

Philosophisches Jahrbuch, 1996 (103), p. 76-89. Pour l'importance de l'antinomie entre liberté et nécessité dans la pensée du jeune Schelling cf. M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs*, op. cit. p. 279-280.

Nous remarquerons à propos du rôle des antinomies dans la réflexion de Kant que ce dernier présente les antinomies comme moteur de l'entreprise critique dans une lettre à Christian Garve du 21 septembre de 1798 in Kant, *Correspondance*, trad. M.-Ch. Chailiol, M. Halimi, V. Séroussi et al., Paris, Gallimard, 1991, p. 705 (AK, XII, p. 257-258) : « Ce n'est pas l'examen de la nature de Dieu, de l'Immortalité, etc. qui a été mon premier point de départ, mais l'antinomie de la raison pure : Le monde a un commencement.- Il n'a pas de commencement, etc., jusqu'à la quatrième: Il y a une liberté en l'homme – contre : il n'y a pas de liberté, tout est, au contraire, en lui, nécessité naturelle" ; c'est cette antinomie qui m'a d'abord réveillé de mon sommeil dogmatique et m'a conduit à la Critique de la raison pure elle-même afin de supprimer le scandale de la contradiction apparente de la Raison avec elle-même ».

⁴²⁹ *Lettres*, « Avant-propos », p. 151 (SW, I, p. 283 ; HKA, I, 3, p. 49) : « A moins que l'auteur ne s'égare, on est en train d'édifier avec les trophées du criticisme un nouveau système de dogmatisme – substitution qui pourrait bien amener tout penseur de bonne foi à souhaiter le retour de l'ancien édifice ». Cf. aussi la lettre de Schelling à Hegel datée du 6 janvier de 1795 in *BuD*, Band II (Zusatzband), p. 56-57 : « Tous les dogmatismes possibles ont déjà été marqués du sceau des postulats de la raison pratique et là où des preuves théorico-historiques ne sont pas suffisantes, la raison (de Tübingen) pratique défait le noeud ». La théologie de Tübingen visée par Schelling compte les noms suivants: Gottlob Christian Storr (1746-1805), Johann Friedrich Flatt (1759-1821), Friedrich Gottlieb Süskind (1767-1829), Gottlob Christian Rapp (1763-1794). Pour ce point et notamment sur l'orthodoxie kantienne de J. F. Flatt, qui a publié en 1789 des *Lettres sur le fondement moral de la connaissance de la religion en général, et spécialement en rapport avec la philosophie kantienne* (*Briefe über den moralischen Erkenntnisgrund der*

le cadre plus large d'une réflexion sur la rationalité pratique. En effet, la question de la « preuve morale de l'existence de Dieu » constitue un point d'attache privilégié pour aborder le rôle des postulats dans la philosophie, ainsi que le statut de la liberté humaine et son rapport à la faculté humaine de connaître.

En mettant ainsi la question de la « preuve » au cœur du débat, Schelling se place d'emblée dans une réflexion sur l'évidence du savoir, qui constitue l'une des préoccupations fondamentales du jeune philosophe dans le contexte de l'élaboration de la philosophie comme « science ». C'est dans ce cadre que Schelling explicite sa position dans la sixième lettre concernant la « preuve » en philosophie, en considérant qu'il n'y a de preuve que dans le domaine du conditionné⁴³⁰, ce qui a pour corollaire que l'évidence des propositions qui expriment le principe absolu ne peut être acquise à l'aide de démonstrations.

Par la considération de l'idée d'une « preuve morale de l'existence de Dieu », c'est-à-dire du fondement pratique de l'idée d'une causalité absolue, c'est l'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique qui se trouve convoquée. L'idée d'une « preuve morale de l'existence de Dieu » n'est pas explicitée par Schelling, mais on comprend que le philosophe pense à une certaine interprétation de la philosophie de Kant, d'après laquelle l'existence de Dieu ne peut pas être prouvée théoriquement, mais qu'elle est exigée par la motivation morale de l'agir de l'homme⁴³¹. A la lumière de la doctrine du postulat de l'existence de Dieu, Schelling mène une enquête sur les conséquences théoriques du « primat de la raison pratique ». Dès la première lettre, Schelling met ainsi en évidence, d'une part, que l'idée de Dieu est une idée théorique et, d'autre part, que la forme d'une hypothèse comme « tenir-pour-vrai » (*Führwahrhalten*) est aussi théorique⁴³².

En dernière instance, c'est la conception même de la raison humaine dans les deux systèmes philosophiques qui est en jeu. Schelling s'adresse ainsi aux partisans de la preuve morale de l'existence de Dieu :

Dans la mesure où une première tentative de s'opposer au dogmatisme ne pouvait venir que d'une critique de la *faculté de connaître*, vous avez imaginé qu'il était permis

Religion überhaupt, und besonders in Beziehung auf die Kantische Philosophie), on pourra se rapporter à D. Henrich, *Grundlegung aus dem Ich*, op. cit., p. 1566-1568.

⁴³⁰ *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 179 (SW, I, 1, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 76).

⁴³¹ *Ibid.*, « Première Lettre », p. 159 (SW, I, 1, p. 289 ; HKA, I, 3, p. 55).

⁴³² *Ibid.*, « Première Lettre », p. 156 (SW, I, 1, p. 287 ; HLA, I, 3, p. 53).

d'imputer effrontément à la raison la responsabilité de l'échec de vos espérances. Cela faisait parfaitement votre affaire. Vous aviez désormais – ce que vous souhaitiez depuis longtemps – mis concrètement en évidence, par un examen de grand style, la faiblesse de la raison. A vos yeux, ce n'était pas le dogmatisme, mais tout au plus la philosophie dogmatique qui s'effondrait. Le criticisme ne pouvait en effet aller plus loin que de vous démontrer la *non-démonstrabilité* de votre système ⁴³³.

En cherchant à mettre en évidence la présupposition d'une faiblesse de la raison théorique dans le dogmatisme de la preuve morale de l'existence de Dieu, Schelling conduit le débat autour du rapport entre philosophie théorique et philosophique pratique par le truchement d'une réflexion sur les rapports entre dogmatisme et criticisme, criticisme qui est justement censé avoir prôné la faiblesse de la raison. Les questions auxquelles Schelling cherche alors à répondre portent sur la possibilité d'un système du dogmatisme après la *Critique de la raison pure*. Est-ce que la première critique a définitivement réfuté tout système qui admet comme premier principe une causalité absolue ?

Dans la citation ci-dessus, Schelling fournit un bref aperçu de la manière dont le dogmatisme lui-même envisage les conséquences de la critique sur son système : le criticisme a montré la faiblesse de la raison, ce qui signifie que si le dogmatisme ne parvient pas à prouver ce qu'il prétend démontrer, cela est dû à la faiblesse de la raison et non pas au système lui-même. Dès lors, il suffit « de marquer du sceau de la raison pratique » ⁴³⁴ ce que le philosophe dogmatique ne parvient pas à démontrer, pour que ses arguments soient recevables par la raison humaine. Or, Schelling, tout en défendant le criticisme d'une telle interprétation ⁴³⁵, considère que la *Critique de la raison pure* a pu fournir l'occasion d'une telle interprétation. Alors que le but du criticisme est de rendre libre l'humanité, la *Critique de la raison pure* reste une pure critique de la faculté de connaître.

⁴³³ *Ibid.*, « Deuxième Lettre », p. 160 (SW, I, 1, p. 291 ; HKA, I, 3, p. 57) : « Weil der erste gegen den Dogmatismus unternommene Versuch nur von einer Kritik des *Erkenntnißvermögens* ausgehen konnte, glaubtet ihr die Schuld eurer mißlungenen Hoffnung keck der Vernunft aufbürden zu können. Damit war euch vortrefflich gedient. Ihr hattet nun, was ihr längst wünschet, die Schwäche der Vernunft durch eine ins Große gehende Probe anschaulich gemacht. Für euch war nicht der Dogmatismus, sondern höchstens nur die dogmatische Philosophie gestürzt. Denn weiter konnte ja der Kriticismus nicht kommen, als euch die *Unbeweisbarkeit* eures Systems zu beweisen ».

⁴³⁴ *Ibid.*, « Troisième Lettre », p. 161 (SW, I, 1, p. 292 ; HKA, I, 3, p. 58) : « dem drückt [ihr] den Stempel der praktischen Vernunft auf ».

⁴³⁵ *Ibid.*, « Deuxième Lettre », p. 159 (SW, I, 1, p. 290 ; HKA, I, 3, p. 56).

Force est de reconnaître que cette interprétation de Schelling comporte une critique de la philosophie de la première *Critique*, qui dissocie, à ses yeux, la faculté de connaître de l'essence du sujet (la liberté) et qui tombe, elle-même, dans une antithétique de la raison⁴³⁶. Il n'est alors pas difficile de reconnaître ici l'une des critiques que Schelling avait déjà adressées à Kant dans le *Vom Ich*, à savoir que le philosophe de Königsberg laissait subsister un dualisme entre les deux critiques, ce qui n'est pas sans conséquence sur la conception de l'homme lui-même.

Schelling répète cette objection dans les *Lettres*, mais cette fois-ci en mettant en évidence ce que les incomplétudes de la critique impliquent comme conséquence pour les rapports entre les deux systèmes du criticisme et du dogmatisme. Schelling affirme ainsi :

Cette mésinterprétation est devenue encore plus inévitable du fait que la *Critique de la raison pure*, de même que tout autre système simplement théorique, n'a pas réussi à franchir le cap d'une totale indécidabilité, autrement dit n'a pu que démontrer l'*indémonstrabilité* théorétique du dogmatisme⁴³⁷.

Comme la citation ci-dessus le suggère, l'enjeu de l'interprétation du criticisme n'est rien moins que le rôle et le statut de la philosophie théorique, dans laquelle la première *Critique* kantienne s'inscrit. Dans l'optique qui est celle de Schelling, le fait que la *Critique de la raison pure* n'ait pris en compte que la faculté de connaître dans son enquête sur la raison humaine, a pour conséquence que les résultats de celle-ci ne peuvent être valables que dans le domaine de la raison théorique. C'est ainsi qu'à propos de cette évaluation des résultats de la première *Critique*, le philosophe formule l'idée fondamentale dans les *Lettres* d'une indécidabilité (*Unentschiedenheit*) théorique entre les deux systèmes de la philosophie, le dogmatisme et le criticisme. Or, c'est justement cette idée d'une indécidabilité théorique qui justifie le déplacement de la

⁴³⁶ C'est pourquoi Schelling me semble, dans une certaine mesure, retourner l'idée d'une antithétique de la raison pure contre la philosophie kantienne elle-même. D'après C.-A. Scheier, *art.cit.*, p. 81, le conflit tragique entre liberté et nécessité n'a pas lieu d'être, d'après Schelling, dans la philosophie kantienne, car celle-ci résout le conflit par la distinction entre phénomène et chose en soi. Or, il nous semble, au contraire, que c'est justement cette distinction, dans l'optique de Schelling, qui fait tomber le criticisme dans un dualisme insurmontable. Ce point fera l'objet d'un développement plus loin.

⁴³⁷ *Ibid.*, « Troisième Lettre », p. 165 (SW, I, 1, p. 295 ; HKA, I, 3, p. 61) : « Noch unvermeidlicher wurde dieses Mißverständnis dadurch, daß die Kritik der reinen Vernunft, so wie jedes andere bloß theoretische System, nicht weiter als bis zur gänzlichen Unentschiedenheit, d.h. nur so weit kommen konnte, die theoretische Unbeweisbarkeit des dogmatismus zu beweisen ».

confrontation des deux systèmes dans le domaine de la philosophie pratique⁴³⁸. Mais de quoi s'agit-il plus précisément dans la thèse de l'indécidabilité ?

1.2. L'antithétique de la raison pure dans les *Lettres*

Nous pensons que la thèse d'une indécidabilité entre les deux systèmes ainsi que l'interprétation du combat (*Kampf*) ou encore du conflit (*Streit*) entre les deux systèmes de la philosophie⁴³⁹ a pu s'inspirer de la thèse de l'impossibilité d'une réfutation théorique du dogmatisme dans le conflit inhérent à la raison dans l'antithétique de la raison pure dans la *Critique de la raison pure*⁴⁴⁰ et cela même si l'opposition entre les deux positions philosophiques est saisie par Schelling sous le mode de la contradiction (*Widerspruch*) que Kant distingue de l'opposition entre thèse et antithèse dans l'antinomie de la raison⁴⁴¹.

En effet, nous remarquons que Kant opposait, dans le chapitre de l'antinomie de la raison pure, les prétentions du dogmatisme à des thèses empiristes concernant quatre idées transcendantes⁴⁴². De même, Schelling opposera, dans les *Lettres*, les deux

⁴³⁸ En effet, Schelling distinguera les deux systèmes, dans la neuvième lettre, d'après l'esprit de leurs postulats pratiques : alors que l'exigence du dogmatisme est de réaliser l'absolu à titre d'objet, l'absolu demeure pour le criticisme achevé une tâche infinie. Cf. *Ibid.*, « Neuvième Lettre », p. 205-206 (SW, I, 1, p. 333-334 ; HKA, I, 3, p. 103-104).

⁴³⁹ *Ibid.*, « Troisième Lettre », p. 163 (SW, I, 1, p. 293 ; HKA, I, 3, p. 59).

⁴⁴⁰ Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p. 1080 (AK, III, p. 290) : « Si l'on désigne sous le nom de thétique tout ensemble de doctrines dogmatiques, j'entends par antithétique non des affirmations dogmatiques du contraire, mais le conflit qui s'élève entre des connaissances dogmatiques en apparence (thèse contre antithèse), sans que l'on attribue à l'une de préférence à l'autre un titre à notre assentiment ».

Schelling rend hommage au chapitre sur les antinomies dans la notice rédigée à l'occasion de la mort de Kant en 1804 dans les termes suivants : « Le vieux et radieux *Parménide*, tel que *Platon* nous le dépeint, et le dialecticien *Zénon* auraient fait bon accueil à cet esprit dont ils auraient reconnu qu'il leur était apparenté s'ils avaient aperçu ses *Antinomies* travaillées avec tant d'art, ces durables trophées de la victoire remportée sur le dogmatisme, ces éternels propylées de la vraie philosophie » (*Emmanuel Kant*, p. 6 ; SW, VI, p. 7).

⁴⁴¹ Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p. 1147 (AK, III, p. 346) « Qu'on me permette de désigner ce genre d'opposition l'*opposition dialectique*, et celle qui consiste dans la contradiction sous celui d'*opposition analytique*. Deux jugements dialectiquement opposés l'un à l'autre peuvent donc être faux tous les deux, puisque l'un ne se borne pas à contredire l'autre, mais qu'il dit quelque chose de plus qu'il n'est requis pour la contradiction. Si l'on regarde les deux propositions : Le monde est infini quant à la grandeur, le monde est fini quant à sa grandeur, comme contradictoirement opposées l'une à l'autre, on admet alors que le monde (la série entière des phénomènes) est une chose en soi ».

⁴⁴² On se rappelle que les questions des antinomies qui constituent le suprême intérêt de la raison sont au nombre de quatre : Le monde a-t-il un commencement et a-t-il une limite à son étendue dans l'espace ? y a-t-il quelque part, et peut-être dans le moi pensant, une unité indissoluble et indivisible, ou n'y a-t-il que le dissoluble et le périssable ? suis-je libre dans mes actions, ou, comme les autres êtres, suis-je conduit par le fil de la nature et du destin ? y a-t-il enfin une cause suprême du monde, ou les choses de la nature et leur ordre forment-ils le dernier objet où nous devons nous arrêter dans toutes nos considérations ?

systèmes du criticisme et du dogmatisme dans la conception qu'ils ont du principe de la philosophie. Si l'on tient compte du fait que Schelling reconduit le fondement de la question philosophique posée par Kant, dont il sera question par la suite, à un antagonisme originaire de l'esprit humain (*ursprünglicher Widerstreit*)⁴⁴³ et que l'opposition entre les deux systèmes philosophiques est envisagé comme une conséquence à la fois de l'indécidabilité théorique et des intérêts de la raison théorico-pratique, nous pouvons considérer que Schelling formule, dans les *Lettres*, le problème de la philosophie à la lumière d'une antithétique de la raison pure. En un sens, et comme nous l'avons déjà remarqué pour le *Vom Ich*, le problème posé par Schelling a la structure d'une contradiction et la réponse au problème ne peut consister que dans la résolution de cette contradiction. Schelling se propose ainsi, dans les *Lettres*, de résoudre la contradiction exprimée par la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* et évoque la possibilité d'une résolution de l'opposition entre dogmatisme et criticisme.

L'explicitation du problème kantien comme une contradiction nous occupera dans notre prochain sous-chapitre. Nous retiendrons à présent que c'est à la lumière de la réponse qui pourra être apportée à la question philosophique que les rapports entre criticisme et dogmatisme vont faire l'objet d'une évaluation. Schelling affirme ainsi que :

les deux systèmes sont en désaccord, non pas tant sur la question de savoir s'il y a en général des jugements synthétiques, que sur une question beaucoup plus importante, qui est celle de savoir où réside le principe de cette unité qui trouve son expression dans le jugement synthétique⁴⁴⁴.

Avant de se demander en quoi concrètement la question posée par Schelling est problématique et en quoi les réponses du dogmatisme et du criticisme se distinguent, il importe de remarquer que Schelling considère qu'une réponse théorique à cette question n'est pas possible, ce qui renforce notre hypothèse, suivant laquelle la reformulation de

⁴⁴³ C'est dans ce sens que cette question se trouve étroitement liée à la question de savoir ce qu'est l'homme. Pour une interprétation de cette question dans les *Lettres*, on pourra se rapporter à J.-F. Courtine, « Tragédie et sublimité. L'interprétation spéculative de l'*Œdipe Roi* au seuil de l'idéalisme allemand », in *Extase de la raison*, p. 77.

⁴⁴⁴ *Lettres*, « Troisième Lettre », p. 165 (SW, I, 1, p. 295 ; HKA, I, 3, p. 61) : « daß beide Systeme nicht über die Frage : ob es überhaupt synthetische Urtheile gebe, sondern über eine weit höhere uneinig waren : wo das Princip jener Einheit, die im synthetischen Urtheile ausgedrückt ist, liege ».

la question kantienne dans ce texte se fait bien à travers le prisme de l'idée d'une antithétique de la raison pure.

Il est vrai que dans le cas des idées transcendantales mathématiques, à savoir l'idée cosmologique de la totalité de la réunion des phénomènes dans un univers (*Idee von der Totalität der Zusammensetzung der Erscheinungen von einem Weltganzen*) et l'idée cosmologique de la totalité de la division d'un tout donné dans l'intuition (*Idee von der Totalität der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Anschauung*), la solution donnée par Kant aux antinomies impliquait que la position dogmatique et la position empiriste de l'antithèse étaient toutes les deux fausses. Toutefois, concernant les idées transcendantales dynamiques, une autre solution est possible puisqu'il s'agit ici d'une synthèse dynamique et non pas mathématique. Dans la synthèse mathématique l'inconditionné était pensé comme limite et donc comme membre d'une série, alors que dans la synthèse dynamique il est pensé en dehors de la série⁴⁴⁵.

Or, en affirmant qu'il n'y a pas de passage de l'absolu au monde, Schelling cherche à penser l'absolu comme étant en dehors de toute série. Le fait qu'il soit question dans les *Lettres* à la fois de l'idée de Dieu comme causalité absolue et d'une liberté comme possibilité d'un nouveau commencement parle aussi en faveur de l'inspiration de l'antithétique de la raison pure. Comme on le sait, d'après la première critique, la possibilité de la réalité des deux dernières idées transcendantales reste indécidable d'un point de vue théorique et il ne reviendra qu'à la *Critique de la raison pratique* de leur accorder une « réalité pratique » C'est justement suivant cette structure que Schelling interprétera le problème kantien de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, comme nous essaierons de le montrer dans le deuxième point de ce chapitre⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1187 (AK, III, p. 378) : « Mais la régression dynamique a en elle-même ceci de particulier, et qui la distingue de la régression mathématique, que, celle-ci n'ayant proprement affaire qu'à la composition des parties en un tout ou à la dissociation d'un tout en ses parties, les conditions de cette série doivent toujours être considérées comme des parties de la série, par conséquent comme homogènes, par conséquent encore comme des phénomènes, tandis que, dans cette régression où il ne s'agit pas de la possibilité d'un tout inconditionné formé de parties données ou de celle d'une partie inconditionnée pour un tout donné, mais de la dérivation d'un état à partir de sa cause, ou de la dérivation de l'existence contingente de la substance même à partir de la substance nécessaire, il n'est précisément pas nécessaire que la condition doive former avec le conditionné une série empirique ».

⁴⁴⁶ Outre l'inspiration kantienne, il est probable que le motif d'une irréfutabilité théorique dans les *Lettres* sur la doctrine de Spinoza de Jacobi ait marqué Schelling. En effet, dans ses *Lettres*, Jacobi défend que l'usage logique de l'entendement ne saurait venir à bout du système spinoziste, la doctrine de Spinoza étant, selon Jacobi, irréfutable (*unwiderleglich*), quoiqu'elle ne soit pas pour autant incontestable (*unwidersprechlich*), Cf. Jacobi, *Contre les accusations de Mendelssohn adressées aux amis de Lessing* (*Wider Mendelssohns Beschuldigung in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*) in *Werke* IV, 2,

Néanmoins, la thèse de l'indécidabilité théorique, si elle peut être comprise comme une interprétation de l'idée kantienne d'une antithétique de la raison, s'accompagne néanmoins, à partir de la cinquième lettre, d'une conséquence assez étrangère à l'esprit de la philosophie kantienne. En effet, dans la cinquième lettre, Schelling précise le statut de la première critique, en assignant à celle-ci le rôle d'un *canon* ou d'une méthodologie qui peut être commune aux deux systèmes du criticisme achevé et du dogmatisme⁴⁴⁷. Le résultat de la *Critique*, d'après les *Lettres*, se laisse alors comprendre non pas, comme dans le *Vom Ich*, suivant l'établissement du Moi absolu comme premier principe du savoir, mais suivant la nécessité d'une fondation pratique des systèmes⁴⁴⁸.

Or, dans ce contexte, Schelling pense une antithétique de la raison pure entre les deux dernières idées transcendantales dans sa critique de la « preuve morale de l'existence de Dieu ». D'après notre hypothèse, Schelling formulera alors une nouvelle antinomie, celle de la liberté et de la nécessité, qui, comme nous espérons le montrer, apporte une modification à la question critique telle qu'elle était posée dans le *Vom Ich*. Il importe à présent d'élucider le sens de la reformulation schellingienne de la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* dans les *Lettres*. L'élucidation de l'interprétation de la question de la *Critique de la raison pure* dans le

p. 198. Pour une analyse du rapport entre la critique de la raison de Jacobi et celle de Kant cf. B. Sandkaulen, *Grund und Ursache*, op. cit., p. 136-140. Concernant la critique de Kant par Jacobi, on pourra consulter Gunther Baum, *Vernunft und Erkenntnis : Die Philosophie F. H. Jacobis*, Bonn, Bouvier, 1969, p. 32-42 et p. 51-69. Par ailleurs, une thèse de Doctorat sur le rapport de Schelling à Jacobi a été récemment soutenue: Patrick Cerutti, *Spéculation et expérience. Schelling au miroir de Jacobi*, thèse de Doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, 2006.

L'idée d'une indécidabilité théorique entre les systèmes philosophiques sera à son tour défendue par Fichte dans les introductions de 1797 à la *Doctrine de la Science*. Cf. Fichte, *Première Introduction à la Doctrine de la Science*, p. 250 (SW, I, p. 429) : « Aucun des deux systèmes [idéalisme et dogmatisme] ne peut directement réfuter celui qui lui est opposé ; en effet leur conflit concerne le premier principe, qui lui-même ne peut être déduit de rien d'autre ; chacun des deux systèmes, si on lui accorde son principe propre, réfute celui de l'autre ; chacun nie tout ce qui appartient au système opposé et ils n'ont aucun point commun, à partir duquel ils pourraient se comprendre réciproquement et s'unir ». Néanmoins, cette conception diverge de celle de Schelling. En effet, d'après Fichte, c'est parce que l'idéalisme et le dogmatisme partent de deux principes différents, que les deux systèmes ne disposent pas d'un point commun qui leur permette de mener un débat conclusif, alors que Schelling, suppose que le désaccord entre le dogmatisme et le criticisme ne se situe pas au niveau du principe. En outre la thèse de l'indécidabilité théorique a pour corollaire chez Schelling une critique de la raison démonstratrice. C'est dans ce cadre que le philosophe oppose la « manie de la démonstration » (*Demonstrirsucht*) à la « liberté de la science ». Cf. *Lettres*, « Cinquième Lettre », p. 177 (SW, I, 1, p. 307 ; HKA, I, 3, p. 74).

⁴⁴⁷ *Ibid.*, « Cinquième Lettre », p. 171-172 (SW, I, 1, p. 301-302 ; HKA, I, 3, p. 69-70). La conception du système dogmatique subit des modifications à partir de la cinquième lettre. Désormais Schelling distingue, d'une part, le dogmaticisme comme système qui procède sans aucune recherche préalable sur la faculté de connaître et, d'autre part, le système dogmatique comme un système réaliste fermement établi. Schelling opère cette distinction après que l'éditeur du *Philosophisches Journal für eine Gesellschaft Teutscher Gelehrten* ait substitué au terme de « dogmatisme » celui de « dogmaticisme ».

⁴⁴⁸ *Ibid.*, « Cinquième Lettre », p. 176 (SW, I, 1, p. 306 ; HKA, I, 3, p. 73-74).

prochain point doit pouvoir nous permettre d'apporter un premier élément de réponse concernant le statut de la philosophie pratique, à laquelle il revient justement d'apporter une solution à la question kantienne reformulée.

2) L'énigme du monde

Force est de reconnaître que la question kantienne est comprise dans les *Lettres* dans le sillage de la reformulation du problème dans *Du Moi*, à savoir comme une question portant sur la possibilité d'un système de l'expérience en général. La formulation suivante issue de la sixième lettre suffit à nous convaincre :

« Certes, le criticisme peut démontrer la nécessité de propositions synthétiques *pour le domaine de l'expérience*. Mais qu'a-t-on gagné par là eu égard à notre question ? Je pose une nouvelle fois la question : Pourquoi y a-t-il en général un domaine de l'expérience ? Toute réponse à cette question présuppose déjà l'être-là d'un monde de l'expérience »⁴⁴⁹.

Dans l'extrait ci-dessus, Schelling met en évidence les présupposés de la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. En effet, le texte suggère que, aux yeux de Schelling, la formulation de cette question suppose déjà la synthèse comme un *Faktum* dans la connaissance.

Plusieurs commentateurs ont pu en conclure, que la raison pour laquelle ce problème ne peut pas être résolu théoriquement, d'après la perspective des *Lettres*, réside justement dans le fait que la question ainsi que la réponse présupposent déjà le monde de l'expérience⁴⁵⁰. En effet, la philosophie théorique suppose l'existence d'un domaine de l'expérience. S'il est vrai que la philosophie théorique ne peut pas apporter une réponse à la question philosophique parce qu'elle la formule selon le présupposé de l'expérience, reste qu'une analyse attentive de la formulation schellingienne du

⁴⁴⁹ *Ibid.*, « Sixième Lettre », p. 181 (SW, I, 1, 310 ; HKA, I, 3, p. 79) : « Zwar kann der Kriticismus die Nothwendigkeit synthetischer Sätze *für das Gebiet der Erfahrung* beweisen. Allein was ist damit in Rücksicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum gibt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, setzt das Daseyn einer Erfahrungswelt selbst schon voraus ».

⁴⁵⁰ Christoph Wild, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der früh- und spätphilosophie Schellings*, Freiburg/München, Karl Albert, 1968, p. 23. Cf. aussi M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs op. cit.*, p. 238, qui défend la même position.

problème kantien dénué de présupposés montre qu'elle comporte aussi une indécidabilité théorique aux yeux de Schelling, que nous interprétons comme un conflit entre les deux usages de la raison, théorique et pratique, ou autrement dit, un conflit de la raison avec elle-même⁴⁵¹.

Face à ces difficultés, il importe de s'interroger sur la formulation schellingienne de la question kantienne. Si la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori* suppose le fait de l'expérience, comment Schelling se propose-t-il, pour sa part, de délivrer la question de ce présupposé qui est le sien ?

La reformulation de la question dans le *Vom Ich* mettait déjà en cause la réduction du problème kantien à celui des jugements synthétiques *a priori*, en identifiant un problème plus général posé par la synthèse dans la connaissance. C'est sans doute aussi dans cette perspective que Schelling se propose de réécrire le problème kantien dans la troisième et dans la sixième lettre des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*.

Dans la troisième lettre, Schelling attribue la question suivante à Kant : « *Comment parvenons-nous en général à juger synthétiquement ?* » Après cette formulation, le jeune philosophe éprouve la nécessité d'énoncer une deuxième question, qui correspond, de son aveu même, à une autre formulation du même problème. Elle se laisse énoncer dans les termes suivants : « *Comment puis-je arriver en général à sortir de l'Absolu et à me diriger sur un terme op-posé ?* »⁴⁵². Le problème étant bien ici celui de savoir « *où réside le principe de cette unité qui trouve son expression dans le jugement synthétique* »⁴⁵³.

Nous pouvons observer qu'à la différence de ce qui a lieu dans l'écrit sur le Moi, le problème reformulé par Schelling est posé maintenant d'après le point de vue du sujet philosophant lui-même, qui est aussi le sujet des jugements. Ce fait se laisse peut-être expliquer par le contexte intersubjectif dans lequel les *Lettres* s'inscrivent et dans le contexte d'un débat entre deux positions philosophiques divergentes que sont le

⁴⁵¹ Cette position est à rapprocher de celle de Fichte, *Grundlage*, p. 62 (SW, I, p. 155-156) : « Il s'ensuit que la véritable question qui oppose le réalisme et l'idéalisme est la suivante : quelle voie faut-il suivre pour expliquer la représentation ? On verra que dans la partie théorique de notre Doctrine de la science cette question ne reçoit absolument aucune réponse ; plus exactement il sera répondu : ces deux voies sont admissibles ; dans un certain cas on est obligé d'en suivre une et dans le cas opposé il faut suivre l'autre ; ce faisant la raison humaine, c'est-à-dire toute raison finie, se voit mise en contradiction avec elle-même et prise dans un cercle ». Le parallélisme avec la position fichtéenne se laisse même déceler dans la proximité des termes avec lesquels les deux auteurs caractérisent la réponse aux contradictions, à savoir pour Fichte que « le nœud est moins dénoué que renvoyé à l'infini », et l'idée schellingienne d'un « trancher du nœud », dont nous fournissons une interprétation plus loin.

⁴⁵² *Lettres*, « Troisième Lettre », p. 164 (SW, I, 1, 294 ; HKA, I, 3, p. 60).

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 165 (SW, I, 1, 295 ; HKA, I, 3, p. 61).

dogmatisme et le criticisme. Nous pensons que cet accent mis sur le sujet et qui se trouvait absent du *Vom Ich* témoigne, en outre, d'un changement de position concernant l'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique, dans la mesure où le privilège de la philosophie pratique s'accompagne d'un plus grand rôle accordé au sujet philosophique, comme nous essayerons de le montrer par la suite.

En dépit de la formulation du problème d'après le point de vue du sujet et du jugement, Schelling nous fournit, dans la sixième lettre, une formulation du problème à teneur plus « métaphysique » où il est question de l'« énigme du monde » (*Räthsel der Welt*)⁴⁵⁴. C'est tout d'abord par rapport à Spinoza que Schelling fait de nouveau référence au problème posé par Kant⁴⁵⁵ :

Quelle injustice commettrait-on à l'égard de Spinoza si l'on croyait que pour lui la seule et unique affaire de la philosophie concernait les propositions analytiques qu'il avait établies au fondement de son système. On sent très bien à quel point lui-même pensait avoir par là accompli peu de choses : c'est une autre énigme qui le tourmentait, l'énigme du monde, la question de savoir comment l'absolu peut sortir de soi-même et s'opposer un monde. C'est précisément cette même énigme qui s'impose au philosophe critique. La question capitale n'est pas de savoir comment des propositions analytiques, mais comment des propositions synthétiques sont possibles⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Fichte utilise aussi la formule d'« énigme du monde » dans sa *Doctrin de la Science* de 1804, en désignant par là le problème d'une dérivation du divers à partir de l'unité absolue. Il se propose, en effet, dans ses leçons de la WL de 1804, d'apporter une solution complète à l'« énigme du monde et de la conscience ». Pour une détermination du problème ainsi que pour l'analyse de la solution fichtéenne, nous nous permettons ici de renvoyer à notre article intitulé « Le passage de la Doctrine de la Vérité à la Phénoménologie dans le second exposé de la *Doctrin de la Science* de 1804 » à paraître prochainement chez Vrin dans l'ouvrage collectif « L'être et le phénomène » dirigé par J.-C. Goddard et Alexander Schnell.

⁴⁵⁵ J.-F. Courtine attire l'attention, dans « Finitude et liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du *Von Ich* aux *Briefe* », in *Schelling. Premiers Ecrits, op. cit.* p. 243, sur le fait que l'inspiration spinoziste de la philosophie schellingienne acquiert une signification différente entre le *Du Moi* et les *Lettres*. Alors qu'il s'agissait, dans le premier texte, d'élaborer une réplique critique-idéaliste au spinozisme, en lui empruntant ses concepts directeurs, c'est-à-dire qu'il s'agissait d'élaborer un système, dont le point de départ est la liberté du Moi absolu, l'auteur observe que, dans les *Lettres*, Schelling approfondit l'antagonisme principal du dogmatisme et du criticisme en le reconduisant à un conflit plus originaire et que, dans ce cadre, le jeune philosophe entend « retrouver l'inspiration fondamentalement éthique de la philosophie kantienne ».

⁴⁵⁶ *Lettres*, « Sixième Lettre » p. 180-181 (SW, I, 1, p. 309-310 ; HKA, I, 3, p. 77-78) : « Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm sey es in der Philosophie einzig und allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte ; ihn drückte ein anderes Räthsel, das Räthsel der Welt, die Frage : wie das Absolute aus sich selbst herausgehen und eine Welt sich entgegengesetzten könne? ».

Si nous tenons compte de ces multiples formulations, nous aboutissons alors aux équivalences suivantes : la question portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, posée par Kant, est celle de savoir comme l'absolu peut sortir de lui-même et s'opposer un monde, ou elle est encore l'« énigme du monde ». Cette équivalence permet à Schelling de montrer que la question soulevée par l'auteur de la *Critique de la raison pure* n'est pas le seul apanage du « criticisme », mais que celle-ci énonce bien un problème qui est partagé aussi par le système du dogmatisme, dont Spinoza est l'exemple le plus conséquent. Nous ne nous attarderons pas longuement ici sur l'analyse de l'évocation de Spinoza. Il s'avère néanmoins nécessaire de comprendre comment Schelling peut attribuer à la philosophie de Spinoza la position du problème de l'énigme du monde, compris comme la possibilité d'une sortie de l'absolu.

Il est probable que Schelling pense ici au Spinoza de Jacobi. En effet, d'après Jacobi, la philosophie spinoziste se caractérisait par sa conception de l'origine du fini⁴⁵⁷. Dans une note des *Lettres*, Schelling reconnaît que Spinoza n'a jamais formulé la question dans les termes que Schelling utilise pour la formuler, et il concède que Spinoza s'est limité à affirmer une causalité *immanente* à l'objet absolu⁴⁵⁸. Néanmoins, Schelling lit dans cette thèse une question, car il interprète l'affirmation d'une causalité immanente dans le spinozisme comme un aveu de la problématique qu'il y aurait à concevoir une « sortie » de l'absolu. Ce rapprochement entre l'idée d'une cause immanente chez Spinoza et la question soulevée par Kant dans la première *Critique* révèle bien davantage que la tentative schellingienne de reconduire la divergence philosophique à un problème commun. Il montre que Schelling interprète la différence entre le sujet et l'objet comme une contradiction. D'après notre lecture, la convergence de la question de la genèse du monde et de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* qui justifie l'évocation de Spinoza et de Kant, révèle la conception schellingienne du problème de la philosophie. Celui-ci est saisi d'après la structure de l'antagonisme entre l'absolu et le monde, qui se décline à son tour dans la contradiction entre liberté et nécessité.

⁴⁵⁷ Jacobi, *Sur la doctrine de Spinoza*, p. 109 (*Ueber die Lehre des Spinoza*, in *Werke*, IV, 1, p. 56).

⁴⁵⁸ *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 180-181 (SW, I, 1, p. 310 ; HKA, I, 3, p. 78). Dans l'introduction aux *Idées pour une philosophie de la nature* de 1797, Schelling considérera que Spinoza est le premier philosophe à être sorti d'une problématique de l'origine du monde en tant qu'elle présuppose une opposition entre esprit et matière, pour poser une unité de la pensée et de l'étendue comme deux modifications du même principe. Cf. *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* (désormais cité *Introduction aux Idées*), SW, I, 2, p. 19-20 ; HKA, I, 5, p. 76.

La problématique de la question philosophique se situe donc dans la contradiction que la question met en avant. Lors de l'interprétation de la reformulation de la question kantienne dans le *Vom Ich*, nous avons pu constater que le problème de la synthèse résidait bien pour Schelling non pas simplement dans le fait que la synthèse liait des éléments différents, hétérogènes, mais que cette différence et cette hétérogénéité étaient celles de deux principes opposés, à savoir le Moi et le Non-Moi. Schelling radicalise cette position dans les *Lettres* en procédant à une deuxième reformulation de la question kantienne. Mais, une fois cette structure mise en avant, il importe encore de savoir de quoi il s'agit plus précisément dans l'« énigme du monde ».

Nous remarquerons que la notion d'une « énigme du monde » n'est pas nouvelle sous la plume de Schelling, car nous pouvons lire cette expression dans le texte de 1793, *Des mythes, légendes historiques et philosophèmes du monde le plus ancien* (*Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*). C'est en caractérisant la « philosophie mythique » (*mythische Philosophie*) que Schelling se réfère dans ce texte à une énigme du monde à laquelle les sages d'époques révolues se confrontaient et dont la réponse était transmise de père en fils comme « histoire » (*Geschichte*). Cette énigme du monde semble renvoyer à l'explication de la nature⁴⁵⁹. Cette évocation porte à croire que Schelling voit dans la question de la genèse du monde une question première de la raison humaine, dont la philosophie postérieure à la philosophie mythique ne fait qu'hériter. Le statut de la reformulation critique serait ainsi à comprendre comme une formulation d'un problème qui assaille la raison humaine avant même que la philosophie lui ait donné une formulation déterminée. Encore une fois, nous pensons que Schelling est ici redevable à Jacobi, qui compare la synthèse *a priori* à la création *ex nihilo*⁴⁶⁰. Il est vrai que nous avons déjà décelé dans le *Vom Ich* la synthèse comme condition de quelque chose de déterminé. Mais les *Lettres* radicalisent cette thèse en posant l'équivalence entre synthèse et être-là (*Daseyn*) du monde⁴⁶¹, « l'être-là » (*das Daseyende*) caractérisant ce qui se situe dans l'espace et dans le temps

⁴⁵⁹ *Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*, SW, I, p. 64 ; HKA, I, 1, p. 219.

⁴⁶⁰ Jacobi, *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une orientation nouvelle*, trad. P. Cerrutti, Paris, Vrin, à paraître en 2009, p.54 (*Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*, in *Werke*, III, p. 80). Dans l'*Aperçu*, Schelling pense la genèse d'un monde effectif à partir du conflit originaire des deux activités dans la conscience de soi comme étant une création à partir de rien (*eine Schöpfung aus Nichts*). Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 358 ; HKA, I, 4, p. 76.

⁴⁶¹ Cf. *Lettres*, « Septième Lettre », p. 184 (SW, I, 1, p. 313 ; HKA, I, 3, p. 82), où Schelling affirme que l'affaire capitale de la philosophie est de résoudre le problème de l'être-là du monde.

par opposition à l'« étant » (*das Seyende*) qui désigne ce qui est absolument indépendant de toute condition temporelle et qui est par soi-même⁴⁶².

Comment interpréter alors cette équivalence entre le questionnement sur le fondement du monde et la possibilité des jugements synthétiques *a priori*? Est-ce qu'elle peut être comprise dans le sens transcendantal de Fichte qui pose une équivalence entre « être » et « être-posé » ?

Dans la seconde introduction à la *Doctrin de la Science*, où Fichte répond sur plusieurs points aux *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, il caractérise la tâche de la *Doctrin de la Science* non plus comme dans l'*Ueber den Begriff*, à savoir répondre à la question de la possibilité de la philosophie, mais en posant la question de l'équivalence entre « être » et « être pour la conscience » :

La question que doit résoudre la Doctrine de la science est, ainsi qu'on le sait, la suivante : Quelle est l'origine du système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité ? ou : Comment en venons-nous à attribuer une valeur objective à ce qui n'est cependant que subjectif ? ou, puisque l'objectivité est caractérisée par l'être : comment parvenons-nous à admettre un être ?⁴⁶³

Dans la mesure où elle porte sur le fondement du prédicat d'être en général, l'interrogation de la *Doctrin de la Science* questionne le fondement de l'être-pour-nous. Comprendre en ces termes l'équivalence que Schelling établit entre l'« énigme du monde » et problème kantien s'avère toutefois problématique, car la question posée par Schelling, telle qu'il y fait référence dans la sixième lettre, est dépourvue de toute référence explicite au sujet. En effet, Schelling semble bien poser la question de la genèse du monde, sans que celle-ci soit spécifiée comme genèse du monde pour la conscience. Est-ce que la question schellingienne revient pourtant nécessairement à poser le problème métaphysique du fondement du monde?

⁴⁶² A cette distinction s'ajoute encore « l'effectif » (*das Wirkliche*) comme désignant ce qui est donné dans la sensation et qui exerce sur moi un effet. Cf. *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 180 (SW, I, 1, p. 308; HKA, I, 3, p. 78).

⁴⁶³ Fichte, *Seconde Introduction*, p. 267 (SW, I, p. 455-456): «Die Frage, welche sie [Wissenschaftslehre] zu beantworten hat, ist, wie bekannt, folgende : woher das System der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen? Oder : wie kommen wir dazu, dem, was doch nur subjectiv ist, objective Gültigkeit beizumessen? Oder, da objective Gültigkeit durch Seyn bezeichnet wird : wie kommen wir dazu, ein Seyn anzunehmen?»

3) L'énigme de l'homme

3.1. La contradiction entre l'absolu et le monde

Il nous semble que la formulation philosophique du problème dans les *Lettres* comme l'« énigme du monde » ne renvoie pas au seul problème de l'explication de la genèse du monde. La question se pose de savoir ce que signifie précisément l'« énigme du monde » comme problème philosophique. Comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer, cela signifie tout d'abord, dans ce contexte, que la problématique des jugements synthétiques *a priori* est, à l'instar de ce qui a lieu dans le *Vom Ich*, posée comme l'équivalent d'un problème plus général qui est celui de la synthèse sous-jacente à toute l'expérience. Cependant, ce problème dans *Du Moi* était exprimé d'après une opposition entre « Moi » et « Non-Moi », dont une certaine unité était la condition du moi empirique et de la « représentabilité ».

A présent, d'après la reformulation des *Lettres*, le problème se nomme le « monde », l'opposition étant celle de l'« absolu » et du « monde ». Que l'énigme du monde ou encore l'explication du fondement de l'existence du monde soit considérée comme un problème exprimant une contradiction, c'est ce qui ne va nullement de soi. Pourquoi l'« énigme du monde » renvoie-t-elle à une contradiction entre l'absolu et le monde ?

Cette thèse, et c'est là à notre sens que réside la nouveauté de la reformulation schellingienne de la question de la première *Critique* dans les *Lettres*, suppose, en effet, que le problème de la genèse du monde ne soit pas purement celui de l'explication de l'existence du monde, mais que la question se joue ailleurs : la contradiction entre l'absolu et le monde exprime celle entre raison théorique et raison pratique. Dans ce contexte, nous pensons que la contradiction à laquelle la question du fondement du monde renvoie est celle entre, d'une part, l'inconditionné comme se situant en dehors d'une série de conditionnés qui est proprement le monde, et, d'autre part, l'inconditionné comme fondement du monde et, par conséquent, comme premier membre de la série. La première position conduit à un dualisme entre l'absolu et le monde, et, dans le deuxième cas, l'inconditionné ne peut plus être pensé comme absolu. Il nous semble alors que la négation d'un « passage de l'infini au fini »⁴⁶⁴ dans les *Lettres* cherche à affirmer l'absoluité du fondement tout en refusant la thèse dualiste. Le

⁴⁶⁴ *Lettres*, « Septième Lettre », p. 185 (SW, I, 1, p. 314; HKA : I, 3, p. 82).

problème est donc celui de savoir comment penser le rapport de l'absolu au monde pour la raison humaine, pour qui la contradiction précitée se pose. La question d'un « passage de l'infini au fini » ne se pose que pour un être fini qui a en lui-même l'idée d'infini.

En ce sens, nous nous croyons autorisée à affirmer que, dans les *Lettres*, ce n'est pas seulement la question de l'opposition de l'absolu et du monde qui fait problème, mais que c'est la possibilité même de poser cette question qui est constitutive de la dimension problématique de la question. En effet, la problématique dans la question de la « synthèse » ainsi formulée ne se laisse pas saisir seulement à partir du constat d'une opposition entre monde fini, d'un côté, et l'idée d'infini, de l'autre côté. En effet, tout le problème réside dans l'exigence d'unité à laquelle la raison humaine aspire. Au fond, la contradiction se joue moins entre l'absolu et le monde qu'elle n'éclate au niveau de la raison humaine entre l'idée d'inconditionné et les limites théoriques de la détermination du rapport entre l'idée de la raison pure et l'expérience.

C'est à notre avis cela le sens de l'« antagonisme originel » de l'esprit humain, auquel Schelling reconduit la contradiction exprimée dans le problème de la philosophie :

Si c'était uniquement avec l'absolu que nous avons affaire, aucun conflit entre systèmes différents n'aurait jamais pu éclater. C'est seulement dans la mesure où nous sortons de l'Absolu qu'un antagonisme peut surgir à son propos, et c'est uniquement en raison de cet antagonisme *originel* au sein même de l'esprit humain que le conflit peut éclater entre les philosophes. Si l'homme, et pas seulement le philosophe, parvenait un jour à quitter le domaine dans lequel il s'est engagé en sortant de l'Absolu, alors toute philosophie disparaîtrait, en même temps que ce domaine lui-même ⁴⁶⁵.

Cet « antagonisme originel », reflété par l'opposition entre les deux systèmes philosophiques, est ainsi la condition de la philosophie comme « lieu intermédiaire » entre l'absolu et le monde. L'idée d'une antithétique naturelle de la raison dans la *Critique de la raison pure* n'est sans doute pas étrangère à cette idée de l'antagonisme originel de l'esprit humain, d'autant plus que l'opposition entre liberté et nécessité

⁴⁶⁵ *Ibid.*, « Troisième Lettre », p. 163 (SW, I, 1, p. 293 ; HKA, I, 3, p. 59) : « Hätten wir bloß mit dem absoluten zu thun, so wäre niemals ein Streit verschiedener Systeme entstanden. Nur dadurch, daß wir aus dem Absoluten heraustreten, entsteht der Widerstreit gegen dasselbe, und nur durch diesen *ursprünglichen* Widerstreit im menschlichen Geiste selbst der Streit der Philosophen. Gelänge es irgend einem – nicht den Philosoph, sondern – dem Menschen, dieses Gebiet verlassen zu können, in das er durch das Heraustreten aus dem Absoluten gerathen ist, so würde alle Philosophie und jenes Gebiet selbst aufhören ».

s'avère être paradigmatique, à partir des dernières lettres, pour penser la contradiction qui est au centre de la problématicité philosophique. Or, ce couple de concepts correspond bien à la troisième antinomie de la raison pure, à la nuance près que Schelling pense la « nécessité » dans un sens plus général qui ne comprend pas seulement le mécanisme de la nature, mais comprend en outre l'idée d'une causalité divine et absolue.

On remarquera ainsi que ce problème qui se pose à la philosophie à partir du monde n'est pas à envisager comme un problème parmi d'autres : il s'agit d'une question constitutive du commencement de l'acte philosophique. La philosophie se place d'emblée dans un terrain de dispute, car la diversité des systèmes et donc des réponses au problème est intrinsèque à la philosophie elle-même, c'est-à-dire que la divergence des réponses est intrinsèque à la position du problème philosophique. Mais cette divergence n'est possible que parce qu'il y a une séparation entre deux usages de la raison dans l'homme.

En effet, il nous semble qu'une contradiction entre raison théorique et raison pratique s'exprime dans les conditions de la synthèse. C'est dans la quatrième lettre que Schelling énonce la double condition de toute synthèse. D'après cette lettre, toute synthèse implique : 1) un antagonisme entre une unité absolue et une multiplicité qui nous délivre, par la synthèse, une unité empirique ; 2) une thèse⁴⁶⁶ à titre de but final de toute synthèse. C'est ce deuxième aspect, qui correspond à une exigence s'exprimant par un « devoir », qui ne peut que relever d'une raison pratique, à savoir d'une raison humaine, car, comme Schelling l'affirme et dans le *Vom Ich* et dans les *Lettres*, l'absolu ne connaît aucun devoir.

Nous insistons sur cette dimension de problématicité dans le fait même de soulever la question. Ce qui est alors proprement énigmatique n'est pas le « monde », mais le fait que le monde pose une énigme à l'homme. En effet l'homme est celui qui

⁴⁶⁶ *Lettres*, « Quatrième Lettre », p. 166-167 (SW, I, 1, p. 296-297 ; HKA, I, 3, p. 62-63). Cf. encore le début de la neuvième lettre, où Schelling affirme que la philosophie exige une thèse absolue comme but de toute synthèse : *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 199-200 (SW, I, 1, p. 327 ; HKA, I, 3, p. 97). Ces conditions de la synthèse correspondent dans une certaine mesure à la méthode synthétique du système chez Fichte. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 33-34 (SW, I, p. 115) : « De même que l'antithèse n'est pas possible sans la synthèse, ni la synthèse sans l'antithèse, de même sont-elles toutes deux impossibles sans thèse : c'est-à-dire sans un pur poser, par lequel un A (le Moi) qui n'est identique à aucun autre, ni opposé à aucun autre, est purement et absolument posé. Cette thèse, rapportée à notre système, donne au tout sa cohérence et sa perfection ; il doit y avoir un système et un système un ; l'opposé doit être composé, tant qu'il demeurera quelque chose d'opposé, c'est-à-dire jusqu'à ce que l'unité absolue soit produite ; comme on le verra, cette unité ne pourrait être atteinte que par une approche finie de l'infini, laquelle est en soi impossible ».

peut envisager le monde dans son opposition à l'absolu, car il a l'idée d'inconditionné, mais en même temps c'est l'homme qui établit un « pont » entre l'absolu et le monde à titre d'être intelligible et sensible à la fois⁴⁶⁷. Comme Schelling l'affirme dans les *Lettres*, le problème philosophique ne se joue pas au niveau de l'absolu ou, ce qui revient au même, des propositions analytiques, mais il se situe ailleurs : dans la « sortie hors de l'absolu » ou dans les propositions synthétiques, à savoir dans la possibilité de déterminer quelque chose au-delà de la loi de l'identité, loi de l'absolu.

3.2. L'homme au cœur du problème

C'est justement cette perspective qui guidera les analyses de Schelling un an plus tard dans *l'Introduction aux Idées* de 1797. Dans ce texte, Schelling tente de fournir une genèse de la philosophie à partir d'un « état de nature » de la raison humaine. La genèse de l'acte de philosopher dans *l'Introduction aux Idées* révèle la même conception du problème philosophique déjà présente dans les *Lettres*, à savoir que le problème possède la structure d'une contradiction qui porte pourtant en lui, en tant que problème, l'exigence de son dépassement. A notre connaissance, il s'agit dans l'introduction aux *Idées*, de l'unique exemple, dans l'œuvre de Schelling, d'une telle genèse de l'acte de philosopher. Néanmoins, les analyses menées par Schelling dans ce cadre ne sont pas étrangères, à notre avis, à la préoccupation qui animait les deux premiers écrits de Schelling concernant la question de la possibilité de la philosophie.

Certes, la perspective selon laquelle le problème est soulevé a changé. Dans les deux premiers écrits, il s'agissait pour Schelling de penser les conditions qu'une proposition devait remplir pour pouvoir être le principe d'un système du savoir, alors qu'à partir des *Lettres* nous pouvons observer un certain infléchissement de la question vers le problème des conditions de la réalisation d'un système du savoir.

Les *Lettres* et *l'Introduction aux Idées* n'ont pas recours aux mêmes termes pour formuler la contradiction philosophique. Dans *l'Introduction aux Idées*, les deux pôles de la contradiction ne seront pas « l'absolu » et « le monde », mais les termes d'« esprit » et de « nature ». Schelling affirme ainsi que c'est avec la question de savoir

⁴⁶⁷ J.-F. Courtine a pu considérer que la question de savoir ce qu'est l'homme constitue la question directrice du *Vom Ich* et des *Lettres*. Dans ce cadre, l'auteur souligne que la destination de l'homme est de passer de la liberté transcendantale comme négation conditionnée des objets à la liberté absolue qui est négation absolue. Cf. J.-F. Courtine, « Finitude et liberté », in *Schelling. Premiers écrits*, op. cit., p. 241.

comment la nature et l'expérience sont possibles, question qui suppose une scission entre l'homme et la nature, que la philosophie naît⁴⁶⁸. A ce propos, Schelling précise que le problème de la possibilité du monde est le problème de la possibilité de ce monde *pour nous*, ce qui signifie, dans l'optique du philosophe, que le problème majeur de la philosophie est celui de l'accord entre représentation et objet. L'enjeu d'une telle formulation du problème n'est autre que le problème déjà posé au seuil du *Vom Ich*, à savoir celui de la réalité du savoir, dont la condition est justement une certaine identité entre la représentation de l'objet et l'objet représenté. On se rappelle que, dans la première partie du présent travail, nous avons décelé un double sens de la question du savoir. Nous ne nous attarderons pas ici sur l'analyse précise de la question posée par Schelling, car elle fera l'objet d'une longue mise en perspective dans notre troisième partie.

Ce qui nous intéresse à présent c'est de mettre en évidence combien le problème philosophique dans l'introduction aux *Idées* témoigne, dans le sillage des *Lettres*, de l'attribution d'un rôle prépondérant au sujet de la philosophie, l'homme, dans la tâche philosophique elle-même⁴⁶⁹. Or, la question de l'accord entre le concept et l'objet ou entre la représentation et l'objet, qui n'est possible que parce que l'homme peut se placer au-dessus de la série mécanique de la causalité, ne peut à son tour être résolue que par le rôle médiateur de l'homme lui-même. Dans l'introduction aux *Idées*, Schelling fait appel à la *Critique de la faculté de juger* pour considérer que l'identité entre matière et esprit (qui recoupe celle du concept et de l'objet) se dévoile non seulement à partir de l'expérience directe que l'homme a de lui-même⁴⁷⁰, mais aussi dans le jugement qui attribue une finalité à la nature organique et qui suppose ainsi une telle identité. En effet, la solution de la contradiction est à trouver dans une « médiation », dans un troisième terme, qui ne peut être, dans la perspective de ce texte de 1797, autre que l'être humain⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Introduction aux *Idées*, SW, I, 2 p. 12 ; HKA, I, 5, p. 70.

⁴⁶⁹ Nous remarquons que Schelling ne différencie pas dans les *Lettres* le « moi philosophique » et le « moi naturel ». D'après I. Görland, dans *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schelling*, op. cit., p. 9-10, c'est aussi dû à ce fait que Schelling ne parvient pas à une solution théorico-philosophique du problème du fondement de l'expérience.

⁴⁷⁰ Introduction aux *Idées*, in *Essais*, trad. S. Jankélévitch, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1946, p. 82-83 (SW, I, 2, p. 51 ; HKA, I, 5, p. 103) : « Or, du fait de toutes ces suppositions, il est en tout cas évident que si la vie et l'âme, cette dernière comme différente du corps, résident en moi, je ne puis en avoir la certitude que par l'expérience directe. Que je sois (puisse, veuille, etc.) c'est quelque chose que je dois savoir, pour autant que je puisse en général savoir quoi que ce soit ».

⁴⁷¹ Nous remarquerons que, d'un mouvement semblable, Schelling reconduit, dans sa dernière philosophie, la question de la philosophie à l'homme. Cf. *Introduction à la Philosophie de la Révélation*,

Néanmoins, dans les *Lettres*, au contraire de ce qui sera affirmé dans des textes postérieurs, Schelling semble privilégier la « suppression de la question » par rapport à la « médiation » comme réponse au problème philosophique, ce qui témoigne, d'après notre hypothèse, d'un changement de paradigme que nous aborderons dans notre troisième partie. A notre avis, c'est la valorisation de la « médiation » qui rendra possible une philosophie théorique comme la philosophie de la nature, ainsi que le développement d'un système de l'idéalisme transcendantal dans l'*Aperçu* et dans le *SIT*. Au contraire, les *Lettres* poussent l'affirmation de l'intérêt pratique de la raison jusqu'à la mise hors jeu de la théorie, en tirant ainsi les conséquences de l'affirmation du *Vom Ich*, selon laquelle il n'y a pas d'idéalisme en philosophie théorique⁴⁷².

Avant de considérer le statut de la philosophie pratique et d'élucider son rôle dans l'élaboration de la « science » après Kant, il importe de considérer quel statut et quelle réponse la philosophie pratique apporte dans les *Lettres*, ce qui nous permettra de prendre la mesure du changement de paradigme à partir des *Lettres* par le truchement de la réponse apportée à la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

4) La réponse de *Du Moi* et des *Lettres* : Trancher le nœud ou la suppression de la question

4.1. La réponse pratique au problème kantien

La solution du problème posé par le « passage de l'infini au fini » (telle est, en effet, la dernière formulation du problème retenue par Schelling dans les *Lettres*) passe, dans cet écrit, par la suppression de la dimension problématique de la question. En effet, l'indécidabilité théorique dans laquelle tout système philosophique se trouve signifie l'impossibilité de fournir par la raison théorique une réponse à un problème que pourtant elle pose. Cette idée, si elle pointait déjà dans le *Vom Ich*, n'impliquait pas encore, comme c'est le cas dans les *Lettres*, une mise à l'écart de la solution théorique,

Livre I, p. 25 (SW, II, 3, p. 7-8) : « C'est l'homme qui directement me pousse à la dernière question désespérée : Pourquoi y a-t-il quelque chose ? Pourquoi n'y-a-t-il pas rien ? Qu'il y ait donc une science qui réponde à ces questions, et nous arrache à ce désespoir, est incontestablement une exigence pressante, et même une exigence nécessaire, non pas de tel ou tel individu, mais de la nature humaine elle-même. Et quelle autre science le pourrait, si ce n'est la philosophie ? »

⁴⁷² *Du Moi*, p. 116 (SW, I, 1, p. 211 ; HKA, I, 2, p. 140).

comme on a pu le voir à travers l'analyse des brefs passages que Schelling consacre au « schème transcendantal » dans cet écrit, ainsi que par la prise en compte d'un rôle théorique positif accordé à l'intuition intellectuelle. En effet, la réponse apportée par *Du Moi* au problème du fondement de la synthèse consiste dans une analyse conceptuelle qui doit permettre de déduire le « schème », figure première de la synthèse.

Néanmoins, une certaine ambivalence eu égard au rôle de la philosophie théorique était déjà lisible dans le *Vom Ich*. En effet, si d'un côté le projet de Schelling consistait à établir une continuité entre savoir et action par la mise en avant de l'essence de l'homme comme liberté et par la promotion de la conscience théorique de cette liberté, Schelling finit par accorder un privilège à la philosophie pratique en niant à la philosophie théorique tout résultat positif. Schelling affirme en effet :

l'affaire de la philosophie, tant théorique que pratique, n'est rien d'autre que la solution de ce conflit entre le Moi pur et le Moi empiriquement conditionné. Pour résoudre ce conflit, la philosophie procède en effet de synthèse en synthèse, jusqu'à la plus haute synthèse possible (Dieu), et où entre en scène la raison pratique – puisque la raison théorique aboutit pour finir à de pures contradictions –, non pas assurément pour défaire le nœud, mais pour le trancher en fonction d'exigences absolues⁴⁷³.

La partie théorique semble être ainsi vouée à l'échec, car la solution du problème de la philosophie ne pourra être trouvée que dans la partie pratique. Qu'est-ce que cela signifie ? Le texte de Schelling est quelque peu elliptique, mais si notre hypothèse est correcte et que Schelling pense les contradictions de la raison théorique à la lumière d'une antithétique de la raison pure, nous pouvons considérer que le jeune philosophe fait ici référence au procédé de la raison théorique, d'après lequel elle cherche la condition de la synthèse, procédant ainsi de synthèse en synthèse sans pouvoir remonter en-deçà d'une première synthèse comme premier membre d'une série⁴⁷⁴. De plus, la philosophie théorique ne peut pas s'assurer de la réalité du fondement de la synthèse. Ce

⁴⁷³ *Du Moi*, p. 78 (SW, I, 1, p. 176 ; HKA, I, 2, p. 100) : « denn das ganze Geschäft der theoretischen und praktischen Philosophie ist nichts als Lösung des Widerstreits zwischen dem reinen und empirisch-bedingten Ich. Jene nämlich geht, um diesen Widerstreit zu lösen, von Synthesis zu Synthesis fort, bis zu der hochstmöglichen, in der Ich und Nicht-Ich gleich gesetzt wird (Gott), wo dann, da die theoretische Vernunft sich lauter Widersprüche endet, die praktische eintritt, um den Knoten zwar nicht zu lösen, aber durch absolute Forderungen zu zerhauen ».

⁴⁷⁴ On remarque que, de manière semblable, le passage à la partie pratique de la *Doctrine de la Science* se fait quand les opposés ne se laissent plus unir dans une synthèse. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 33-34 (SW, I, p. 115).

n'est que dans la philosophie pratique que la réalité du moi absolu comme principe du système est assurée par l'effort infini du sujet fini pour s'identifier au moi absolu. Certes, Schelling accorde à la philosophie théorique une fonction, mais il la subordonne à la philosophie pratique⁴⁷⁵. C'est ce caractère subalterne de la théorie qui conduit Schelling à affirmer dans le *Vom Ich* qu'il n'y a pas d'idéalisme en philosophie théorique⁴⁷⁶. Quoique cette thèse n'aboutisse pas à la radicalité de la position soutenue dans les *Lettres*, à savoir celle de l'indécidabilité théorique, elle s'inscrit déjà dans la même optique. C'est cette primauté accordée à la pratique qui permet à Reinhard Lauth d'affirmer que Schelling a rédigé le *Vom Ich* dans une perspective pratique⁴⁷⁷.

Or, les *Lettres* non seulement tirent les conséquences de cette position de l'écrit *Du Moi*, mais elles vont plus loin, dans la mesure où l'établissement de la première proposition fondamentale comme Moi absolu, présente dans le *Vom Ich* à l'aide d'une analyse conceptuelle, ainsi que l'intuition intellectuelle, ne revêtent plus la force théorique contraignante qui leur revenait dans cet écrit. Désormais, même l'établissement du principe ne peut avoir lieu que dans la philosophie pratique et l'intuition intellectuelle se trouve susceptible de deux interprétations différentes dans les deux systèmes philosophiques.

Comment la philosophie pratique endosse-t-elle alors, dans ce contexte, toute la responsabilité d'apporter une réponse au problème de la philosophie ? Quelle est la solution de la question vers laquelle les *Lettres* font signe ?

Assez curieusement, la solution avancée par Schelling dans les *Lettres* consiste dans une suppression de la question que Schelling caractérise comme un « trancher le nœud », auquel l'auteur fait référence dans la citation ci-dessus de l'écrit *Du Moi*. Or, et c'est le cas de le dire, ce « trancher le nœud » est davantage un aveu des difficultés posées par la question qu'une véritable résolution du problème. C'est ce qui ressort de la manière dont procède la solution avancée par Schelling.

En effet, face à l'impossibilité théorique de rendre compte de la médiation entre l'absolu et le monde, le philosophe *doit* nier la possibilité d'un passage de l'absolu au monde, dans la mesure où l'affirmation d'un tel passage signifie le ralliement à une position dualiste et, par conséquent, la mise en cause de l'unité même de la raison. La solution schellingienne ne semble alors être rien d'autre que l'affirmation de

⁴⁷⁵ *Du Moi*, p. 144 (SW, I, 1, p. 239 ; HKA, I, 2, p. 171).

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 116 (SW, I, 1, p. 211 ; HKA, I, 2, p. 139-140).

l'impossibilité du passage, ce qui signifie que la possibilité même de soulever la question elle-même devient l'objet d'une mise en cause.

La réponse à la question philosophique dans les *Lettres* est à lire comme l'exploration d'un aspect antagoniste du problème que Schelling mène ici jusqu'à ses dernières conséquences. Si la possibilité d'une réponse strictement pratique au problème philosophique était déjà envisagée dans l'écrit précédent, il incombe aux *Lettres* de tirer toutes les conséquences du primat du pratique affirmé par *Du Moi*, dont la plus fondamentale est celle de l'indécidabilité théorique du problème philosophique lui-même. La spécificité de la reformulation du problème dans les *Lettres* et, du coup, de la solution proposée par ce texte, est d'explorer la dimension antithétique des thèses théoriques pour souligner davantage le rôle de la philosophie pratique dans le dogmatisme et dans le criticisme.

Il n'est pas étonnant alors de voir Schelling reprendre une formulation déjà présente dans le chapitre des antinomies de la première *Critique* kantienne pour caractériser la solution dont il est question : la réponse consiste à trancher ou à couper le nœud ⁴⁷⁸. Face à l'indécidabilité théorique de la question, celle-ci ne peut être résolue, selon les propres mots de Schelling, qu'à la manière dont Alexandre a tranché le nœud gordien, c'est-à-dire en supprimant la question elle-même ⁴⁷⁹.

En effet, la solution schellingienne, qu'il s'agira de déterminer par la suite, aboutit à nier la problématicité de la question elle-même et à mettre en suspens l'interrogation. « Trancher le nœud » signifie alors, dans une certaine mesure, l'affirmation de l'inanité de la question, car comme Schelling l'affirme « il n'y a pas de passage » alors que la question semble bien présupposer l'idée d'un passage de l'absolu au monde, dont elle interroge la possibilité. Mais de quoi est-il précisément question dans l'acte de « trancher le nœud » ?

⁴⁷⁷ R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München, Karl Alber, 1975, p. 16.

⁴⁷⁸ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1165 (AK, III, p. 361). Kant affirme que le problème ne peut être résolu qu'en coupant le nœud (*durch gänzliche Abschneidung des Knotens*), dans la mesure où la raison donne à l'entendement un objet ou trop long ou trop court, de sorte que celui-ci ne peut jamais égarer l'idée de la raison.

⁴⁷⁹ *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 181 (SW, I, 1, p. 310-311 ; HKA, I, 3, p. 79) : « Cette question ne peut donc elle aussi être résolue qu'à la façon dont Alexandre a tranché le nœud gordien, autrement dit en supprimant la question elle-même (*Also kann auch diese Frage nicht anders als nur so aufgelöst werden, wie Alexander den gordischen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage selbst aufheben*). Celle-ci ne saurait par conséquent jamais recevoir de réponse, parce qu'on n'est en mesure d'y répondre qu'au moment même où elle ne peut plus être soulevée ». Ainsi, la raison exige qu'il n'y ait aucun passage de l'infini au fini. Cf. *Ibid.*, « Septième Lettre », p. 185 (SW, I, p. 314 ; HKA, I, 3, p. 83).

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, l'idée de « trancher le nœud » du problème comme le seul secours disponible à la raison pour sortir de son indécidabilité se trouve déjà bel et bien évoquée dans *Du Moi*⁴⁸⁰, comme la citation ci-dessus le témoigne. Afin d'élucider la spécificité de la compréhension des *Lettres* de cette solution, il est utile de rappeler brièvement en quoi consistait cette solution d'après le *Vom Ich*. Dans ce texte, Schelling présente dans le paragraphe VI la résolution du conflit (*Widerstreit*) entre le Moi pur et le Moi conditionné comme l'affaire de la philosophie. A ce conflit, la philosophie théorique essaie d'apporter une solution par une synthèse – un « x » - dans lequel les deux peuvent être réunis⁴⁸¹. La philosophie pratique, elle, tranche plutôt le problème en excluant le Non-moi et vise ainsi davantage à la position de la thèse (le Moi) qu'à la position d'une synthèse.

Cette dimension problématique de la philosophie théorique et la primauté qui revient à la philosophie pratique ont pour corollaire, dans le *Vom Ich*, l'idée d'un anéantissement de la sphère objective⁴⁸². Ce qui semble marquer la spécificité des *Lettres* concernant l'idée d'un acte de « trancher le nœud », c'est que cette solution n'est pas à comprendre seulement dans sa dimension négative, car suivant la loi de la conditionnalité réciproque, toute négation de l'objet a son revers positif. C'est pourquoi Schelling trouve utile de mettre en évidence dans ce texte que c'est parce que tout est posé dans le sujet que cela est nié de l'objet⁴⁸³. La négation de l'objet est, en effet, l'affirmation de la liberté. Ce sera justement cette dialectique du négatif et du positif qui permettra à Schelling d'articuler la philosophie théorique et la philosophie pratique dans l'*Aperçu*. Dans la philosophie théorique, le Moi se perd dans la production de ses objets (monde extérieur) et n'est pas conscient de sa production en tant que telle. Le Moi ne peut devenir conscient de son agir que s'il « s'arrache à l'objet », acte envisagé par Schelling comme un acte positif d'autodétermination⁴⁸⁴. En ce sens, l'idée d'une

⁴⁸⁰ *Du Moi*, p. 78, (SW, I, p. 176 ; HKA, I, 2, p. 100).

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 93 (SW, I, 1, p. 190 ; HKA, p. 115-116).

⁴⁸² Dans une note de *Du Moi*, Schelling va même jusqu'à parler de « destruction » (*Zerstörung*) de la sphère finie (ce qui correspond à un élargissement de cette dernière jusqu'à la coïncidence avec l'infini) pour résoudre le conflit entre le Moi et le Non-Moi. Cf. *Ibid.*, p. 95 (SW, I, 1, p. 192 ; HKA, I, 2, p. 118). Cf. la même idée à propos de la loi morale dans *Ibid.*, p. 103 (SW, I, 1, p. 198-199 ; HKA, I, 2, p. 126).

⁴⁸³ *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 207 (SW, I, 1, p. 335 ; HKA, I, 3, p. 105).

⁴⁸⁴ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 394 ; HKA, I, 4, p. 121 : « Mais cette action même par laquelle l'esprit s'arrache à l'objet ne peut s'expliquer plus avant qu'à partir d'une autodétermination de l'esprit. L'esprit se détermine lui-même à accomplir cela, et en se déterminant, il l'accomplit également. Il s'agit d'un élan par lequel l'esprit s'extirpe lui-même au-dessus de tout fini. Il anéantit en quelque sorte pour lui-même tout fini, et ce n'est que dans cet élan absolument positif qu'il s'intuitionne lui-même ».

destruction des objets préfigure le thème de l'intuition intellectuelle comme abstraction de tout objectif⁴⁸⁵.

En même temps, comme nous le remarquons, il s'agit ici d'un acte qui relève de la raison pratique. La question philosophique porte sur la possibilité d'une « sortie de l'absolu » ou sur la possibilité d'un passage de l'infini au fini⁴⁸⁶. Or, l'idée pratique, d'inspiration fichtéenne, d'un effort (*Streben*) du moi fini pour s'identifier à l'absolu est ici mise au service d'une réponse à cette question, alors même que par cet effort l'idée d'un tel passage est niée⁴⁸⁷. Nier le passage de l'infini au fini signifie alors nier l'hétérogénéité de l'absolu et du monde, négation qui se renverse ainsi dans l'affirmation positive de leur identité par le truchement de l'effort. Comment l'effort parvient-il plus précisément à nier le passage de l'infini au fini? C'est parce que l'effort du Moi empirique pour devenir identique au Moi absolu accomplit un passage non pas de l'infini au fini, mais du fini à l'infini que le philosophe se croit autorisé à affirmer l'identité des deux. En effet, aux yeux de Schelling, la possibilité, pour la philosophie, de passer du fini à l'infini revient à nier qu'il puisse y avoir un véritable passage de l'infini au fini, dans la mesure où cette possibilité suppose leur identité, que la thèse d'un passage met en cause.

Ainsi l'affirmation de l'identité de l'infini et du fini ne peut trouver une légitimation que dans la sphère pratique par la prise en compte de l'effort d'identification propre au moi fini et qui est énoncé par le « commandement moral ». Il revient donc à la fois à l'homme d'ouvrir la sphère de problèmes propres à la philosophie par l'antagonisme originaire de son esprit et d'apporter la clé de l'énigme, dans la mesure où l'effort pour s'identifier à l'infini, la liberté, est constitutive de son être. Il s'avère alors que la solution du problème de la philosophie est pratique, car elle se fonde sur l'accomplissement d'un acte de liberté. Mais en quoi consiste exactement cet acte ?

Schelling ne nous fournit pas une réponse claire à ce propos. Le philosophe se contente d'indiquer que la réponse au problème philosophique de la possibilité de la synthèse issue de la philosophie pratique comporte une dimension de choix⁴⁸⁸ face à

⁴⁸⁵ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 420; HKA, I, 4, p. 147.

⁴⁸⁶ *Lettres*, « Septième Lettre », p. 185 (SW, I, 1, p. 314 ; HKA, I, 3, p. 82-83).

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 186 (SW, I, 1, p. 314-315 ; HKA, I, 3, p. 82-83)

⁴⁸⁸ Dans la deuxième critique, Kant parlait déjà à ce propos d'un choix (*Wahl*). Cf. Kant, CRPratique, p. 784, (AK, V, pp144-145) : « mais la manière dont nous devons penser une telle harmonie des lois de la nature avec celle de la liberté comporte une dimension qui nous place devant un *choix*, puisque la raison théorique ne décide rien à cet égard avec une certitude apodictique, et, par rapport à elle, il peut y avoir un

l'alternative entre les deux systèmes philosophiques, le dogmatisme et le criticisme. Alors qu'il n'était pas encore question dans *Vom Ich* d'un tel acte de choix, Schelling considère ici les deux systèmes comme deux réponses possibles au problème philosophique. C'est par l'acte de choix qui est une décision pratique (*praktische Entscheidung*)⁴⁸⁹ que l'on peut sortir de l'indécidabilité (*Unentschiedenheit*) théorique⁴⁹⁰.

C'est dans la sixième lettre que Schelling évoque ce « choix » d'une manière explicite :

Le choix d'une solution est fonction de la liberté de l'esprit que nous avons su acquérir par nous-mêmes. Il nous faut *être* ce pour quoi nous prétendons passer en théorie, mais quant à savoir si nous le sommes, seul notre *effort* pour le devenir peut nous en convaincre. C'est cet effort qui donne réalité au savoir que nous avons de nous-mêmes ; et c'est par là aussi que *ce* savoir devient le pur produit de notre liberté. Il nous faut travailler par nous-mêmes à nous élever jusqu'au point d'où nous voulons partir : pas question pour l'homme d'y parvenir en « *ratiocinant* », pas question non plus de se laisser conduire par un autre ⁴⁹¹.

Cet acte met en évidence que l'enjeu de l'alternative entre les deux systèmes n'est rien moins que celui d'une conception de l'homme, à propos duquel la question

intérêt moral qui fasse pencher la balance ». Nous pouvons considérer que l'idée du choix entre les deux systèmes est une préfiguration de la conception de la décision comme commencement de la philosophie que Schelling développera plus tard. Pour ce point cf. Franck Fischbach, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

⁴⁸⁹ *Lettres*, « Cinquième Lettre », p. 184 (SW, I, 1, p. 313 ; HKA, I, 3, p. 81).

⁴⁹⁰ Cet acte peut être rapproché du « décret de la raison » (*Machtspruch der Vernunft*) dont il est question dans la *Grundlage* de Fichte, dans la mesure où il est pensé comme une solution à l'impossibilité de poursuivre la démarche synthétique. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 53-54 (SW, I, p. 143-144) : « Le problème véritable, le problème qui comprend en lui tous les autres problèmes est le suivant : comment le Moi peut-il agir sur le Non-Moi, ou comment le Non-Moi peut-il agir immédiatement sur le Moi, puisqu'ils doivent être absolument opposés l'un à l'autre ? On introduit un terme quelconque X entre ces deux termes, qui l'un et l'autre agissent sur lui et par conséquent aussi agissent l'un sur l'autre médiatement. Mais on a tôt fait de voir qu'en cet X il doit se trouver un point quelconque, en lequel le Moi et le Non-Moi se rencontrent immédiatement. [...]. Ceci pourrait se poursuivre indéfiniment, si par un acte d'autorité absolu de la raison (*einen absoluten Machtspruch der Vernunft*), que le philosophe n'effectue pas, mais qu'il se contente d'indiquer – si par l'affirmation : Il ne doit pas exister de Non-Moi, puisque le Non-Moi ne peut en aucune façon être composé avec le Moi, ce nœud était, non pas dénoué, mais tranché (*zerschnitten*) ». Cf. aussi *ibid.*, p. 27 (SW, I, p. 116).

⁴⁹¹ *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 178-179 (SW, I, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 75-76) : « Welches von beiden wir wählen, dieß hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *seyn*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen ; daß wir es aber *seyn*, davon kann uns nichts als unser *Streben* es zu werden überzeugen. Dieses Streben realisiert unser Wissen vor uns selbst ; und *dieses* wird eben dadurch reines Produkt unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen : "hinaufvernünfteln" kann nicht der Mensch nicht, noch durch andre dahin vernünfteln lassen »).

fondamentale reste celle de sa destination comme être libre. En outre, nous remarquerons que le problème de la « réalité » du savoir, que nous avons trouvé au début de *Vom Ich* réapparaît ici. Mais alors que, dans ce texte, la réalité dépendait du fondement d'une synthèse théorique dans le « schème » du temps, Schelling commence à élaborer, à partir des *Lettres*, l'idée de la liberté comme pouvoir synthétique, ce qui témoigne du recours à la deuxième *Critique* kantienne pour résoudre le problème posé par la première *Critique*. Néanmoins, la liberté oscille dans les *Lettres* entre un pouvoir positif de réalisation et un pouvoir négatif de dépassement des contradictions de la raison théorique par la suppression de la problématique. Cet aspect ambivalent est manifeste dans la réponse que le « commandement moral » apporte à la question kantienne dans les *Lettres*.

4.2. Commandement moral et proposition synthétique

En quoi précisément le « commandement moral » est-il à même d'apporter une réponse à la reformulation schellingienne de la question kantienne? Compte tenu de nos analyses précédentes, la reformulation de la question kantienne dans les *Lettres* suppose une certaine conception de la problématique de la question kantienne. Plus précisément, nous pouvons considérer que la question portant sur la possibilité des jugements synthétiques est, aux yeux de Schelling, problématique, dans la mesure où la synthèse qui fonde toute réalité est conditionnée par l'exigence d'une thèse ou d'une position d'identité entre deux termes qui se présentent tout d'abord comme contradictoires, à savoir d'un côté l'inconditionné, l'absolu, et de l'autre côté, le monde.

Cela signifie, en termes plus proches de ceux de la question kantienne, qui, elle, porte sur la synthèse effectuée dans les jugements synthétiques *a priori*, que l'exigence rationnelle d'identité signifie tout d'abord, pour ce qui est des jugements, que le lien exprimé par la copule dans les jugements synthétiques doit viser à l'évidence et à la nécessité que les propositions analytiques renferment⁴⁹². Puisque la philosophie théorique a affaire à des propositions synthétiques, seules possibles pour ce qui est du

⁴⁹² De même l'exigence qu'il y ait un système chez Fichte était fondée dans une thèse absolue alors que la forme du système est fondée dans le troisième principe, la synthèse fondamentale. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 33-34 (SW, I, p. 114).

domaine de l'expérience, il incombe à la philosophie pratique ou aux jugements de la philosophie pratique d'apporter une réponse à une contradiction que la philosophie théorique ne saurait résoudre. En effet, comme Schelling l'affirme dans le *Vom Ich*, la philosophie théorique procède de synthèse en synthèse sans parvenir à un dernier terme où la contradiction entre le Moi absolu et le Non-Moi soit résolue.

La philosophie pratique du système criticiste apporte, suivant les *Lettres*, une réponse à la question kantienne portant sur la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, par le truchement de la proposition qu'est le « commandement moral » (*Moralgebot*). Néanmoins, la signification de ce recours n'est pas morale. Si Schelling envisage le commandement moral comme une réponse au 'problème de la synthèse', ce n'est pas dans la perspective d'un intérêt pour la moralité de l'action, mais c'est parce que le commandement moral exprime l'exigence d'inconditionné. Il importe d'élucider le sens précis de ce recours au « commandement moral », car cela nous permettra d'apporter un premier élément de réponse pour la détermination du statut du « pratique » dans son rapport avec la question kantienne et la possibilité d'un système philosophique. De quoi s'agit-il alors plus précisément dans l'« exigence d'inconditionné » ?

Cette exigence d'inconditionné est précisée par Schelling surtout à l'aide de deux formules : 1) il s'agit de l'exigence pour le sujet fini d'être libre ou encore 2) de l'effort du fini pour devenir infini. Alors que la version dogmatique conséquent de l'exigence pratique est *Anéantis-toi toi-même au moyen de la causalité absolue*⁴⁹³, l'exigence du criticisme se laisse énoncer comme « Sois ! » ou encore « *Efforce-toi non point de te rapprocher de la déité, mais de rapprocher celle-ci de toi à l'infini* »⁴⁹⁴.

Dans cette mesure, le choix du système criticiste se présente déjà comme l'équivalent d'un acte de réalisation de l'idée d'inconditionné, car il consiste dans un acte de résolution qui est déterminé par l'essence de l'homme comme liberté. Autrement dit, le choix du système criticiste est lui-même un acte déterminé par la prise en compte du commandement moral à titre de proposition qui exprime l'autonomie du fini.

C'est dans la neuvième lettre que Schelling précise le sens pratique de la solution donné au problème théorique par les deux systèmes antagonistes :

⁴⁹³ *Lettres*, « Septième Lettre », p. 187 (SW, I, 1, p. 316 ; HKA, I, 3, p. 85)

Si donc le dogmatisme résout l'antagonisme théorique entre le sujet et l'objet en exigeant que le sujet cesse d'être *sujet* pour l'objet absolu, c'est-à-dire de lui être opposé, il faut à l'inverse que le criticisme résolve l'antagonisme de la philosophie théorétique grâce à l'exigence pratique que l'absolu cesse d'être pour *moi objet*. Je ne peux satisfaire à cette exigence qu'à travers un effort infini pour réaliser l'absolu *en moi-même* – à travers une *activité illimitée* ⁴⁹⁵.

Cet « effort infini » exigé par la proposition particulière qu'est le « commandement moral » implique que la synthèse contenue dans cette proposition, à savoir celle de l'inconditionné et du conditionné (l'absolu et le sujet fini) enferme une *exigence* de position de l'inconditionné (proposition analytique), dans la mesure où elle *exige* l'identité du fini et de l'infini⁴⁹⁶. Cela signifie à notre avis que la réponse au problème de savoir comment les jugements synthétiques *a priori* sont possibles suppose que l'on montre que ces jugements *doivent* au fond être conditionnés par une proposition thétique. C'est dans cette mesure que la solution pratique apportée par le « commandement moral » s'inscrit dans la perspective de « trancher le nœud » du problème de la synthèse, car la démarche de la philosophie pratique consiste en une reconduction de la synthèse à l'analyse.

On comprend alors que la spécificité de la solution pratique du criticisme, c'est qu'elle nous dévoile l'absolu comme but, alors que pour le système dogmatique, l'absolu est à saisir sous le mode de l'objectivité. Schelling parvient ainsi dans les *Lettres* à une réponse plus déterminée au problème kantien par le recours au concept pratique de « fin ». L'absolu compris comme une exigence signifie que l'unité absolue

⁴⁹⁴ *Ibid.*, « Neuvième Lettre », p. 207 (SW, I, 1, 335 ; HKA, I, 3, p. 105). Aux §§3-4 de la *Nouvelle déduction du droit naturel*, Schelling explicite le sens de l'exigence qui énonce : « Sois ! » comme étant une exigence d'autonomie. Cf. *Nouvelle déduction*, p. 96 (SW, I, 1, p. 247-248 ; HKA, I, 3, p. 139-140).

⁴⁹⁵ *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 207 (SW, I, 1, p. 334-335 ; HKA, I, 3, p. 104-105 : «Löst nun der Dogmatismus den theoretischen Widerstreit zwischen Subjekt und Objekt durch die Forderung, daß das Subjekt aufhöre, für das absolute Objekt *Subjekt*, d. H. Ein ihm Entgegengesetztes zu seyn, so muß umgekehrt der Criticismus den Widerstreit der theoretischen Philosophie durch die praktische Forderung lösen, daß das Absolute aufhöre, für *mich Objekt* zu seyn. Diese Forderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in *mir selbst* zu realisiren – durch *unbeschränkte Aktivität* – erfüllen »).

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 200, note (SW, I, 1, p. 327 ; HKA, I, 3, p. 97) : « Elle [la proposition qu'est le commandement moral] est *synthétique*, pour autant qu'elle *exige* purement et simplement une identité absolue, une thèse absolue ; mais elle est aussi *thétique (analytique)*, puisqu'elle tend nécessairement à l'*unité absolue* (et pas simplement *synthétique*) ». Nous remarquerons que, d'après Kant, la loi morale est une proposition synthétique *a priori* qui n'est fondée sur aucune intuition. Cf. Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 645 (AK, V, p. 31).

ne précède pas seulement toute synthèse à titre de condition, mais qu'elle constitue en outre le but de toute synthèse.

C'est justement la méconnaissance de cette dimension d'*exigence* que la conception objective que le dogmatisme propose de l'absolu révèle. Pour le philosophe dogmatique, en effet, l'absolu est quelque chose de « donné » et d'accompli, il n'est pas une *exigence*. Cette position constitue un danger toujours possible pour le criticisme lui-même, qui en basculant dans le dogmatisme inconséquent, se contredirait lui-même. En effet, puisque la philosophie pratique prétend « prouver » le rôle constitutif de l'inconditionné par l'affirmation de la liberté du sujet fini, cette liberté même se trouverait supprimée si l'identification de l'inconditionné et du conditionné devient objective. Car, une fois objectivée, c'est à titre d'objet de *savoir* et non pas d'objet de l'*agir* que l'identité de l'inconditionné et du conditionné pourra être envisagée par le philosophe.

Mais si la solution apportée par la philosophie pratique au problème de la philosophie est à situer dans la synthèse exprimée par le « commandement moral » comme exigence de la thèse absolue, cette solution semble alors entériner une division indépassable entre la philosophie théorique et la philosophie pratique, même si Schelling nous délivre une conception unitaire des intérêts théoriques et pratiques de la raison. Schelling ne tombe-t-il pas alors dans le même dualisme de l'usage de la raison qu'il reproche à Kant ? La question se pose maintenant de savoir si les deux parties de la philosophie sont à même de trouver un point d'articulation dans les *Lettres*. Afin de répondre à cette question, il s'avère nécessaire de s'interroger sur le sens du *pratique* dans les *Lettres*, ce qui permettra de montrer combien ce texte engage une méditation sur le rôle de la philosophie pratique dans le savoir philosophique.

Chapitre II

Le statut de la philosophie pratique dans les *Lettres*

Dans le *Vom Ich*, ainsi que dans les *Lettres*, la division de la philosophie en une partie théorique et en une partie pratique ne fait pas l'objet d'une justification, mais elle semble être plutôt présumée. L'activité humaine se partage entre savoir et action et il semble que ce fait justifie à lui seul la division citée. Nous devons attendre le *Système de l'idéalisme transcendantal* pour qu'une déduction des deux parties de la philosophie voie le jour.

De même, dans les *Lettres*, le rôle de la philosophie pratique ainsi que son articulation avec la philosophie théorique sont entourés d'un certain flou. En effet les propos de Schelling concernant l'enjeu pratique du criticisme restent, dans la neuvième lettre, assez ambivalents et il n'est pas aisé de répondre à la question de savoir quelle est précisément la portée de la réponse pratique au problème de la philosophie dans les *Lettres*. Schelling semble tenter d'apporter une réponse à la question kantienne telle qu'il en propose une réinterprétation à travers le « commandement moral » et le texte suggère par là qu'il revient une primauté à la partie pratique de la philosophie sur sa partie théorique.

Dans ce contexte, nous nous interrogerons, dans les pages qui suivent, sur le statut de la philosophie pratique dans son articulation avec la philosophie théorique, suivant une enquête sur la compréhension schellingienne de la raison pratique dans les *Lettres*. Il pourra s'avérer alors que la raison pratique (*praktische Vernunft*), telle que Schelling la comprend, ne possède pas le sens kantien d'une raison législatrice pour la volonté, mais signifie avant tout « raison réalisatrice » (*realisierende Vernunft*).

1) Articulation de la raison théorique et de la raison pratique. La signification « pratique » de la raison comme « raison réalisatrice » (*realisierende Vernunft*)

1.1. Le renversement des résultats théoriques

Afin de répondre à la question de savoir comment raison théorique et raison pratique s'articulent précisément dans les textes des *Lettres*, nous rappelons brièvement que, d'après l'hypothèse formulée en début de la présente partie, le projet schellingien d'accomplissement du criticisme, s'il était caractérisé par Schelling comme un « renversement des principes » par rapport à la philosophie précédente, se laissait comprendre comme un renversement des rapports entre principes théoriques et principes pratiques. Dans cette perspective nous pensons que le motif du « renversement » peut nous aider à éclairer le point d'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique.

En effet, il nous semble que ce point d'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique dans les *Lettres* se pense bien suivant le motif du « renversement ». Comme nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, la divergence entre le dogmatisme et le criticisme dans les *Lettres* se situe dans une certaine compréhension de l'absolu – comme un objet ou comme but - qui sous-tend à son tour une conception déterminée de la destination de l'homme. Or, le « choix » du criticisme achevé pour la position de l'inconditionné comme « but » peut être compris comme un 'renversement' par rapport aux résultats de la philosophie théorique, dans la mesure où il renverse l'indécidabilité théorique du problème philosophique à laquelle la philosophie théorique parvient dans une affirmation positive de la liberté comme principe de la philosophie et comme essence de l'homme⁴⁹⁷.

Ce renversement produit ainsi un changement de signification du résultat théorique : les contradictions auxquelles la philosophie théorique aboutit ne sont pas le

⁴⁹⁷ Il nous semble que le renversement opéré par le « salto mortale » de Jacobi, compris comme un acte de réfutation (*Akt des Widerpruchs*) de la doctrine spinoziste à partir du lieu du spinozisme pour sortir du fatalisme, n'est pas étranger à la « décision pratique » dont Schelling fait mention. Pour la conception de « salto mortale » chez Jacobi cf. B. Sandkaulen, *Grund und Ursache*, op. cit., p. 24, p. 31 et p. 54. Selon Dale E. Snow, *Schelling and the end of idealism*, State University of New York Press, 1996, p. 30, le *salto mortale* de Jacobi constitue la première solution pratique à la difficulté de choisir entre deux systèmes qui s'excluent mutuellement.

D'après I. Görland, le motif de la « praxis » dans les *Lettres* a effectivement été influencé par l'idée de Jacobi, selon laquelle les actions de l'homme ne doivent pas être déduites de sa philosophie. Cf. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings*, op. cit., p. 56 et p. 59.

Cf. aussi Fichte qui affirme, que l'élévation à la raison ne se fait pas par un « passage » (*Übergang*), mais par un « saut » (*Sprung*), c'est-à-dire par liberté absolue : Fichte, *Grundlage*, p. 158 (SW, I, p. 298).

signe de la faiblesse et des limites de la raison, mais plutôt de la spontanéité de la faculté théorique de connaître qui révèle déjà la liberté comme essence de l'homme suivant ce que Schelling avait déjà souligné dans le *Vom Ich*⁴⁹⁸. C'est parce que la faculté de connaître de l'homme n'est pas rivée à un objet qui la détermine, qu'elle manifeste la liberté du sujet fini, comme le suggère Schelling dans sa dixième *Lettre* :

Vous reprochez à la raison de ne rien savoir des choses en soi, des objets d'un monde intelligible. Mais n'avez-vous jamais pressenti – fût-ce seulement obscurément – que ce n'est pas la faiblesse de votre raison, mais la liberté absolue en vous qui fait que le monde intellectuel est inaccessible pour toute puissance *objective* ; que ce n'est pas le caractère limité de votre savoir, mais votre liberté illimitée qui a assigné les objets du connaître dans les limites des simples phénomènes ? ⁴⁹⁹

C'est un tel mouvement de renversement de la signification des résultats de la philosophie théorique qui permet à Schelling d'échapper au résultat négatif d'une critique de la faculté de connaître qui conclut à partir de contradictions entre les idées de la raison aux limites de la faculté de connaître du sujet fini. En effet, Schelling inverse le sens d'un tel constat des limites de la raison : ce n'est pas la limitation de la raison qui conduit à reconnaître les limites de la faculté de connaître, mais c'est plutôt la liberté intrinsèque à la raison qui, du fait de son caractère illimité, est à même d'envisager la limitation de la faculté de connaître.

Le résultat théorique, fût-il négatif, est ainsi renversé en principe pratique. Or, c'est bien cela qui a lieu dans les *Lettres*, car l'affirmation théorique de l'impossibilité de penser le passage de l'infini au fini se renverse dans une affirmation pratique d'un passage non pas de l'infini au fini, mais du fini à l'infini exprimé par l'exigence du « commandement moral ». Le « renversement » signe non pas seulement la coupure entre les deux usages de la raison, mais il les inscrit en outre au sein d'une continuité.

⁴⁹⁸ Schelling affirme ainsi dans *Du Moi*, p. 78 (SW, I, 1, p. 176; HKA, I, 2, p. 100) : « Si donc le principe de toute philosophie était le Moi empiriquement conditionné (point sur lequel s'accordent au fond le dogmatisme et le criticisme inachevé), toute spontanéité du Moi, qu'elle soit théorique ou pratique, devierait entièrement inexplicable ».

⁴⁹⁹ *Lettres*, « Dixième Lettre », p. 212 (SW, I, 1, p. 340 ; HKA, I, 3, p. 111 : « Ihn klagt die Vernunft an, daß sie von Dingen an sich, von Objekten einer übersinnlichen Welt nichts wisse. Habt ihr nie – nie auch nur dunkel – geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in euch die intellektuale Welt für jede *objektive* Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eigeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objekte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat »).

Quoique Schelling ne mentionne pas dans les *Lettres* la figure d'un tel renversement, nous nous croyons autorisé à considérer que c'est pourtant bien de cela qu'il s'agit, car, d'après ce qui précède, la démarche de la philosophie pratique consiste à pouvoir attribuer une signification positive à ce qui est, pour la philosophie théorique, le constat de l'indécidabilité théorique face à la « question de la synthèse ». Schelling explicite ce mouvement selon les termes suivants :

Dès lors qu'elle [la raison] s'avère tout à fait incapable de trouver ce moyen terme, elle ne renonce pas pour autant à son suprême intérêt – l'unité de la connaissance –, mais elle *prétend* à présent n'avoir plus besoin d'un tel moyen terme. Son effort pour réaliser le passage se transforme par conséquent en cette exigence absolue : *il ne doit y avoir aucun* passage de l'infini au fini ⁵⁰⁰.

Ainsi, la continuité des deux usages de la raison est confirmée par la prise en compte, dans la raison pratique, de la problématique théorique de la question et de l'exigence d'une réponse. La solution apportée par le criticisme au problème de l'intelligibilité du passage consiste à trancher le nœud du problème par l'affirmation « il n'y a pas de passage » et en se passant du moyen terme que la raison théorique cherche entre l'infini et le fini. La contrepartie positive de la négation de toute synthèse ou encore de toute médiation est l'affirmation du commandement moral, qui exprime l'effort du moi fini pour s'identifier au moi absolu, comme visée de l'identité et, par conséquent, de l'immanence du fini à l'infini. C'est aussi dans cette perspective que Schelling considère dans l'écrit *Du Moi* que « la négation des objets est précisément ce en quoi la liberté absolue et liberté transcendantale peuvent coïncider l'une et l'autre »⁵⁰¹, c'est-à-dire que la négation des objets permet l'affirmation positive de l'identité entre le moi absolu et le sujet fini. Schelling n'explicite pas le sens précis d'une telle « négation des objets », mais tout porte à croire qu'il s'agit d'un refus de la part du sujet d'être déterminé par le monde extérieur ou, en d'autres termes, il s'agit de l'affirmation de l'autonomie du sujet.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, « Septième Lettre », p. 185 (SW, I, 1 p. 314; HKA, I, 3, p. 83 : « Da sie [die Vernunft] jenes Mittelglied unmöglich finden kann, so gibt sie deßwegen ihr höchstes Interesse – Einheit der Erkenntnisse – nicht auf, sondern *will* nun schlechthin, daß sie jenes Mittelglieds nicht mehr bedürfe. Ihr Streben, jenen Uebergang zu realisiren, wird daher zur absoluten Forderung : es *soll keinen* Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben »).

⁵⁰¹ *Du Moi*, p. 143 (SW, I, 1, p. 237 ; HKA, I, 3, p. 170).

La négation du passage de l'infini au fini comporte ainsi une dimension *productive*, qui aboutit ici au renversement d'un problème théorique engageant la sphère des exigences de la raison théorique, dans un postulat pratique :

C'est ainsi que cette *question théorique* engendre nécessairement un *postulat pratique*, et que le problème de toute philosophie nous conduit nécessairement à une exigence qui ne peut être remplie qu'en dehors de toute expérience. Mais c'est par-là aussi qu'il nous conduit à transgresser toutes les limites du *savoir*, dans une région où, ne *trouvant* plus aucun sol ferme, il me faut tout d'abord le *produire* afin d'y prendre pied fermement ⁵⁰².

Ce renversement de la question théorique dans un postulat pratique, qui n'est autre que l'affirmation de l'impossibilité du passage de l'infini au fini et qui a pour corollaire la thèse de l'identité des deux, n'est possible, d'après la citation ci-dessus, que par un acte de production (*hervorbringen*). Or, c'est justement la dimension de production, qui, tout en étant possible à partir du pouvoir pratique de la raison, engage tout autant la raison théorique, qui permet à Schelling, d'après notre hypothèse, de dépasser l'opposition entre philosophie théorique et philosophie pratique que certains passages de *Du Moi* et des *Lettres* évoquent encore et dont l'unité est fondamentale pour l'accomplissement d'une science après la philosophie critique de Kant. Mais comment le rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique se laisse-t-il alors penser dans ce cadre ?

1.2. Agir et produire

Si nous tenons compte du fait que c'est la dimension de production de la raison qui va permettre une transformation des résultats théoriques du point de vue pratique, c'est à partir d'elle que nous pouvons élucider l'articulation des deux usages de la raison en même temps qu'elle nous permet de déterminer plus précisément la signification que Schelling accorde à l'usage pratique de la raison.

⁵⁰² *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 182 (SW, I, 1, p. 311; HKA, I, 3, p. 79 : «Also wird aus jener theoretischen Frage nothwendig ein praktisches Postulat, und das Problem aller Philosophie führt uns nothwendig auf eine Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar ist. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wissens hinaus, in eine Region, wo ich nicht schon festes Land finde, sondern es selbst erst hervorbringen muß, um darauf fest zu stehen »).

Nous pouvons observer que, malgré la négation d'un terme médiateur dans le passage de l'infini au fini, Schelling éprouve la nécessité de penser un moyen terme qui doit empêcher justement la raison pratique de basculer dans un système théorique. Comme on a déjà eu l'occasion de l'observer, ce qui distingue la philosophie pratique du criticisme de la morale dogmatique, c'est le fait que le système criticiste affirme la possibilité d'un passage de la synthèse à l'analyse sans que ce passage soit pour autant représenté comme quelque chose d'accompli et qui pourrait par conséquent constituer à nouveau l'objet d'un savoir⁵⁰³. C'est dans ce contexte que la faculté de l'imagination est convoquée dans le texte, car elle permet de penser l'objet comme *réalisable* dans une série temporelle infinie⁵⁰⁴. L'objet du dogmatique est, au contraire, un objet *réalisé* et donc un objet de savoir. Cette perspective d'une approximation infinie de la liberté absolue est à comprendre comme une réinterprétation du postulat de l'immortalité de l'âme, bien que Schelling ne s'y réfère pas explicitement dans le texte.

C'est donc par cette référence à l'imagination, que la position de Schelling dans les *Lettres* présente une évolution par rapport à la solution proposée par le *Vom Ich* pour résoudre la contradiction entre infinitude et finitude, à savoir la négation pure et simple du fini. La position des *Lettres* lui permet, en effet, de penser cette suppression de l'objet par la médiation du temps.

Mais le rôle médiateur de l'imagination se révèle être encore plus fondamental pour une détermination de la signification du 'pratique'. Schelling caractérise l'imagination de la manière suivante :

L'imagination, à titre de moyen-terme réunissant la faculté théorique et la faculté pratique, est analogue à la raison *théorique*, dans la mesure où celle-ci *dépend* de la connaissance de l'*objet*, et analogue à la raison *pratique*, dans la mesure où celle-ci *produit* elle-même son objet. L'imagination *produit activement* un objet par cela même

⁵⁰³ Nous pouvons observer une différence dans la compréhension du « criticisme » qui intervient à partir de la cinquième lettre. Alors que, dans les cinq premières lettres, le criticisme est envisagé comme une philosophie théorique, il semble se caractériser, à partir de la sixième, par l'usage qu'il fait de la méthode des postulats pratiques. Que signifie ce déplacement d'accent, qui semble tout d'abord caractériser le criticisme d'après la première *Critique* pour placer ensuite au cœur de l'entreprise critique la méthode des postulats pratiques développée dans la deuxième *Critique* ? Ce déplacement d'accent doit se replacer dans le contexte des *Lettres*. Ce que, d'un côté, Schelling entend souligner, c'est l'indécidabilité théorique des deux systèmes, mais il entend ensuite bien distinguer les deux systèmes par les ressources pratiques que chacun offre pour résoudre un problème insoluble par la raison théorique.

⁵⁰⁴ Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, nous retrouvons l'idée selon laquelle le devenir infini est une synthèse du fini et de l'infini. Néanmoins, dans ce texte, l'idée de devenir infini est introduite pour rendre compte de la production de la conscience de soi. C'est à partir des conditions de production du

qu'elle se met dans une situation de dépendance totale vis-à-vis de cet objet – dans une entière *passivité* ⁵⁰⁵.

En effet, la signification de ce passage est révélatrice de la position schellingienne concernant le 'pratique' : ce n'est pas le « commandement moral » à titre de proposition de la philosophie pratique qui permet une articulation du problème théorique et de la solution pratique, mais le véritable acteur de la médiation est l'« imagination ». Cette idée reste néanmoins embryonnaire dans le texte des *Lettres*, même si elle est appelée à jouer un rôle central pour la suite de la pensée schellingienne⁵⁰⁶. Quoiqu'il en soit, il faudrait être attentif au fait que, dans la mesure où la raison pratique est comprise, d'après les *Lettres*, comme une faculté réalisatrice (*realisirendes Vermögen*)⁵⁰⁷, l'imagination investit déjà le sens du « pratique » à titre d'imagination productrice. Cette conception de l'imagination est redevable, comme on le sait, de la conception kantienne de l'imagination transcendante, qui n'est pas simplement comprise comme un pouvoir de reproduction des représentations en l'absence de l'objet représenté, mais qui recèle une signification productive à titre de faculté du schématisme, le schème étant la « représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image »⁵⁰⁸. Or, le schème des concepts de l'entendement, qui médiatise la subsomption des phénomènes sous les catégories, est la détermination transcendante du temps.

Nous avons pu remarquer dans notre première partie, que le schème du temps était dans *Du Moi* la condition de possibilité de toute représentabilité, car c'était au moyen du temps que le Moi et le Non-Moi pouvaient être médiatisés et qu'un « quelque chose » pouvait prendre naissance. Mais cette médiation au moyen du temps n'était pas

Moi, que Schelling trouve dans le concept de Moi lui-même, que le jeune philosophe parvient à l'idée de devenir infini. Cf. *SIT*, p. 46 (SW, I, 3, p. 383 ; HKA, I, 9-1, p. 74).

⁵⁰⁵ *Lettres*, « Neuvième Lettre » p. 204 (SW, I, 1, 332 ; HKA, I, 3, p. 10 : « Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der *theoretischen Vernunft*, insofern diese von Erkenntniß des *Objektes abhängig* ist, analog der *praktischen*, insofern diese ihr Objekt selbst *hervorbringt*. Die Einbildungskraft bringt *aktiv* ein Objekt dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Objekt – in völlige *Passivität* – versetzt »).

⁵⁰⁶ Pour le rôle crucial de l'imagination dans la philosophie de l'identité et son rapport avec la notion d'image (*Bild*), on pourra se rapporter à J.-F. Courtine, « De l'*Universio* à l'*Universitas* : Le déploiement de l'unité » in *Extase de la raison*, op. cit., p. 123-136. Cf. aussi la thèse de Mildred Galland-Szymkowiak, *Présence de l'absolu. Le problème esthétique et ses enjeux philosophiques dans les systèmes postkantien* (*Schelling, Solger, Hegel*), thèse de Doctorat (Université Paris IV-Sorbonne), 2005, p. 362-398.

⁵⁰⁷ *Lettres*, « Sixième Lettre » p. 182 (SW, I, 1, p. 311-312 ; HKA, I, 3, p. 80). Ainsi Schelling affirme de la faculté pratique qu'elle est une faculté de produire, de réaliser (*produktives, realisirendes Vermögen*). Cf. *Ibid.*, « Cinquième Lettre », p. 176 (SW, I, 1, p. 305 ; HKA, I, 3, p. 73).

⁵⁰⁸ Kant, CRP, « Analytique transcendante », p. 886 (AK, III, p. 135).

dans cet écrit rattachée à une production et il est significatif que l'imagination, à laquelle Schelling attribue un rôle médiateur entre le conditionné (fini) et l'inconditionné (infini), intervient dans ce texte comme la faculté de l'idéal du 'bonheur' en tant que nécessaire harmonie du Moi et du Non-Moi. En effet, la médiation entre le Moi et le Non-Moi qui apparaît dans l'effort du Moi pour élever le Non-Moi de la forme du conditionné à celle de l'inconditionné, se fait au moyen de la loi morale comme exigence de l'autonomie du sujet. Celle-ci n'est ainsi possible que par l'idéal du « bonheur »⁵⁰⁹.

C'est ainsi tout d'abord dans les *Lettres* que la dimension productive de l'imagination intervient explicitement et que cette signification de l'imagination se confond, dans une certaine mesure, avec la dimension pratique de la raison⁵¹⁰. Cette conception, si elle peut trouver une source d'inspiration dans la *Critique de la faculté de juger*, renvoie sans ambiguïté à la conception de Fichte dans la *Grundlage*, d'après laquelle l'imagination, en tant qu'activité opérant une synthèse entre deux opposés, est l'imagination productrice (*productive Einbildungskraft*), qui attribue de la réalité à deux opposés simplement pensés et idéels⁵¹¹.

S'inspirant de l'interprétation fichtéenne de l'imagination dans la *Grundlage*, la conception schellingienne de la raison pratique comme raison réalisatrice⁵¹² rompt ainsi avec la distinction kantienne au début de « L'idéal de la raison pure » entre force pratique (*praktische Kraft*) et force créatrice (*schöpferische Kraft*)⁵¹³ pour affirmer l'univocité de l'« activité » dans l'action morale et dans l'action créatrice. *Agir* signifie dès lors *produire*. C'est pourquoi le primat de la raison pratique chez Schelling ne s'accompagne pas d'une attention spécialement portée sur les dimensions qui ont trait à la *praxis*⁵¹⁴. « Pratique » renvoie à ce qui a pour principe la liberté et c'est dans la

⁵⁰⁹ Cf. *Du Moi*, p. 101-102 (SW, I, 1, p. 197 ; HKA, I, 2, p. 124).

⁵¹⁰ D'ailleurs, dans l'*Aperçu* Schelling n'hésitera pas à voir dans l'imagination le pouvoir même de production des idées. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 431 ; HKA, I, 4, p. 158.

⁵¹¹ Fichte, *Grundlage*, p. 107-108 (SW, I, p. 225-227). Le rôle central de l'imagination chez Fichte a conduit A. Philonenko à affirmer dans *L'œuvre de Kant, op. cit.*, p. 189, que la philosophie de Fichte, pour autant qu'elle est une lecture du kantisme, consiste à montrer que l'imagination est la raison elle-même.

⁵¹² *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 182 (SW, I, 1, p. 311-312 ; HKA, I, 3, p. 80).

⁵¹³ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1193-1194 (traduction modifiée) (AK, III, p. 384): « Cependant, sans nous élever si haut, nous devons avouer que la raison humaine ne contient pas seulement des idées, mais des *idéaux* qui n'ont pas, il est vrai, comme ceux de Platon, une force créatrice, mais qui ont (comme principes régulateurs) une force *pratique*, et servent de fondement à la possibilité de la perfection de certaines *actions* ».

⁵¹⁴ J.-F. Courtine souligne ainsi dans « La situation d'Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand » in *Extase de la raison, op. cit.*, p. 36 toute la différence qu'il y a entre la doctrine schellingienne qui voit dans l'accomplissement de la moralité la destruction du Moi, et la position fichtéenne.

signification fondamentale de la liberté, c'est-à-dire dans le sens kantien de liberté transcendante et non pas seulement comme liberté pratique⁵¹⁵ que celle-ci intéresse Schelling. Cela s'explique justement par le fait que les problèmes de la philosophie restent dans une large mesure, pour Schelling, d'ordre théorique.

En effet, si nous sommes attentifs à ce qui constitue le problème philosophique pour Schelling, force est de reconnaître que l'*exigence* d'une réponse à la question de la synthèse ne relève pas seulement de la raison pratique, mais aussi de la philosophie théorique, comme l'attestent de nombreux passages des *Lettres*, dont le suivant nous fournit un exemple :

La raison théorique tend *nécessairement* à un Inconditionné : c'est elle qui a formé l'*idée* de l'Inconditionné, et elle *exige* par conséquent, dans la mesure où, à titre de raison *théorique*, elle n'est pas en mesure de réaliser cet Inconditionné, une *action*, grâce à laquelle il *doit* se réaliser⁵¹⁶.

Cette affirmation de Schelling s'avère fondamentale pour comprendre l'articulation entre raison théorique et raison pratique. Par la thèse d'une indécidabilité théorique du problème philosophique, Schelling ne se propose pas de penser la philosophie théorique et la philosophie pratique comme deux compartiments étanches, mais, comme il appert de la citation ci-dessus, l'usage de la raison pratique offre les ressources pour la résolution d'un problème qui intéresse à la fois la raison théorique et la raison pratique. Pour la première fois, à ma connaissance, l'intérêt théorique de la raison dans la fondation d'un système de la raison dans l'idée d'inconditionné et l'intérêt pratique de l'affirmation de la liberté absolue se trouvent reliés explicitement sous la plume de Schelling. Cela a pour conséquence une redistribution des rôles de la raison théorique et de la raison pratique, dans la mesure où le domaine des exigences (*Forderungen*) ne relève pas seulement d'une sphère strictement pratique.

⁵¹⁵ Kant distingue, en effet, dans le chapitre des antinomies de la raison pure, la liberté au sens cosmologique, c'est-à-dire comme « le pouvoir de commencer de *soi-même* un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui la détermine quant au temps », alors que le concept pratique de la liberté signifie « l'indépendance de l'arbitre par rapport à la *contrainte* des impulsions de la sensibilité ». Le rapport entre les deux est pensé suivant la fondation de la dernière par l'idée transcendante de liberté. Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1168 (AK, III, p. 363).

⁵¹⁶ *Lettres*, « Quatrième Lettre », p. 169 (SW, I, p. 299 ; HKA, I, 3, p. 65: « Die theoretische Vernunft geht *nothwendig* auf ein Unbedingtes : sie hat die *Idee* des Unbedingten erzeugt, sie *fordert* also, da sie das Unbedingte selbst, als *theoretische* Vernunft, nicht realisiren kann, die *Handlung*, wodurch es realisirt werden *soll* »).

A la lumière de ces considérations, le « primat de la raison pratique » qui semble dominer les *Lettres* acquiert une signification plus précise. S'il y a un primat de la raison pratique dans les *Lettres*, il ne se trouve pas seulement légitimé eu égard à un éventuel intérêt pratique de la raison dans la détermination de la volonté⁵¹⁷, mais il trouve en outre une justification dans l'usage théorique de la raison, dans la mesure où l'idée de l'unité de la connaissance constitue une idée théorique de la raison. Dès lors, la philosophie pratique est investie par une préoccupation d'ordre théorique. Or, il pourra s'avérer, dans notre troisième partie, que c'est justement l'investissement théorique de la raison pratique qui nous permettra de comprendre l'interprétation de l'idéalisme transcendantal délivrée par Schelling dans les écrits ultérieurs aux *Lettres* ainsi que la possibilité d'une philosophie de la nature, qui se présente tout d'abord comme une partie théorique d'un système de l'idéalisme.

Nous retiendrons ici cette *immixtion* de la raison théorique dans la raison pratique à laquelle renvoie la citation ci-dessus, où Schelling évoque, à propos de la tâche d'une philosophie pratique, une « action » (*Handlung*) qui doit réaliser l'« inconditionné ». Cette action, comme nous l'avons vu, est comprise comme un « choix » face à une alternative qui se laisse décliner sous plusieurs formes tout au long des *Lettres*. Ainsi, la première *Lettre* s'ouvre sur l'alternative de l'idée d'un Dieu moral et de la liberté pratique du sujet fini. Dans la quatrième lettre, la même alternative sera énoncée dans des termes plus abstraits :

*De deux choses l'une en effet : ou bien aucun sujet, et un objet absolu, ou bien aucun objet, et un sujet absolu. Comment régler ce litige ?*⁵¹⁸

Cette formulation de l'alternative entre deux systèmes philosophiques prend la mesure des conséquences de l'affirmation du rôle constitutif de l'inconditionné dans la connaissance et met en évidence le danger implicite d'anéantissement du sujet. Le 'problème de la synthèse', puisqu'il nous met en face de cette alternative, engage un

⁵¹⁷ Kant, CRPratique, « Dialectique de la raison pure pratique », p. 754 (AK, V, p. 119-120) : « On peut attribuer à chaque faculté de l'esprit un intérêt, c'est-à-dire un principe qui contient la condition qui seule en favorise l'exercice. La raison, comme faculté des principes, détermine l'intérêt de toutes les forces de l'esprit, mais le sien se détermine lui-même. L'intérêt de son usage spéculatif réside dans la *connaissance* de l'objet poussée jusqu'aux principes *a priori* les plus élevés ; celui de son usage pratique, dans la détermination de la volonté par rapport au but ultime et complet ».

⁵¹⁸ *Lettres*, « Quatrième Lettre », p. 168 (SW, I, 1, p. 298 ; HKA, I, 3, p. 65) : « Eins von beiden muß geschehen. Entweder kein Subjekt und ein absolutes Objekt, oder kein Objekt und ein absolutes Subjekt. Wie soll nun dieser Streit geschlichtet werden? »

double enjeu à la fois théorique et pratique : l'unité de la connaissance et la liberté du sujet fini.

C'est justement au nom de cette essence de l'homme comme liberté que Schelling exercera une critique à l'égard du criticisme compris comme un système fondé sur la faculté de connaître de l'homme plutôt que sur son essence originelle⁵¹⁹. En effet, c'est bien l'enjeu pratique du problème philosophique qui est mis en avant dans l'évocation de l'acte de réalisation de l'inconditionné, car, pour ce qui est de la réalisation de l'unité de la connaissance, les deux systèmes, aussi bien le criticisme que le dogmatisme, reconnaissent sa nécessité. Reste que le problème de l'élaboration d'un savoir scientifique qui comporte de la réalité et que nous avons trouvé au seuil du *Vom Ich* constitue un des enjeux de la primauté accordée à la raison pratique. Schelling affirme ainsi dans la cinquième lettre :

Un *système* du savoir est nécessairement de deux choses l'une : ou bien une construction artificielle, un jeu d'idées (et comme vous le savez, rien n'était plus contraire au sérieux et à l'esprit d'un tel homme) ; - ou bien il doit *comporter* de la réalité, à la faveur, non pas d'une faculté théorique, mais pratique, non pas d'une faculté de connaître, mais de *produire*, de *réaliser*, non pas grâce au *savoir*, mais à l'*agir* ⁵²⁰.

Il est ainsi possible de dire que c'est une préoccupation d'ordre théorique, la réalité du savoir, qui trouve une réponse dans la raison pratique comme raison réalisatrice. La réalité du savoir n'est pas prouvée par une démonstration, mais par une

⁵¹⁹ *Ibid.*, « Deuxième Lettre », p. 159 (SW, I, 1, 290 ; HKA, I, 3, p. 56). C'est aussi en tant que critique de la faculté de connaître que le criticisme n'a pas pu, aux yeux de Schelling, formuler le problème de la philosophie d'après le premier principe. Cf. *Ibid.*, « Troisième lettre », p. 164 (SW, I, 1, p. 294 ; HKA, I, 3, p. 60) : « Bien que nous ne puissions concevoir de synthèse comme telle qu'à la faveur d'une unité *originelle*, dans son opposition à la multiplicité, la *Critique de la raison pure* ne pouvait cependant s'élever jusqu'à cette unité absolue, parce que, pour trancher ce conflit entre les *philosophes*, elle ne pouvait justement que partir de ce fait d'où procède le conflit inhérent à la *philosophie* elle-même. Or telle est précisément la raison pour laquelle la *Critique* n'a pas pu présupposer cette synthèse originelle autrement que comme un fait relevant de la *faculté de connaître* ».

⁵²⁰ *Ibid.*, « Cinquième Lettre », p. 176 [SW, I, 1, p. 305 ; HKA, I, 3, p. 73] : « Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel – (Sie wissen, daß dem ernstesten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war) – oder es muß Realität *erhalten*, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein *produktives, realisirendes* Vermögen, nicht durch *Wissen*, sondern durch *Handeln* ».

Schelling accorde, dans ce cadre, une certitude pratique (*praktische Gewissheit*) au principe du système. Cf. *Ibid.*, p. 177 (SW, I, 1, p. 306 ; HKA, I, 3, p. 74) : « Aussi longtemps que nous sommes pris dans la réalisation de notre système, seule une certitude *pratique* de celui-ci s'offre à nous. C'est notre effort pour l'achever qui réalise le savoir que nous en avons. Si nous avions intégralement accompli notre tâche, à partir d'un certain moment, le système deviendrait objet de *savoir*, et il cesserait du même coup d'être objet de *liberté* ».

auto-production du savoir qui constituera proprement le système dans le *SIT*. Cette préoccupation théorique, nous l'avons trouvé et dans *Sur la forme* et dans *Du Moi* dans notre première partie. Si Kant a pu affirmer qu'il n'y aucune contradiction entre les lois de l'entendement et l'affirmation d'une causalité intelligible, même si cette dernière était une fiction⁵²¹, Schelling tient, au contraire, à ce que la possibilité logique dans le système soit identique à la possibilité réelle. C'est cela qui peut expliquer que la raison pratique soit interprétée dans les *Lettres* à partir de l'imagination.

Dans une série d'articles consacrés à la littérature kantienne parus en 1797 dans le journal philosophique de Niethammer et de Fichte, Schelling développera des réflexions déjà présentes dans les *Lettres* en accordant à l'imagination un rôle fondamental dans la solution du « problème de la synthèse » qui est abordé, selon la perspective transcendantale du texte, à partir de la « représentation ». Dans ce contexte, il reviendra alors à l'auto-activité de l'esprit d'effectuer une synthèse de deux activités opposées dans l'intuition⁵²².

Dans les *Lettres*, l'imagination permet le passage des contradictions de la philosophie théorique à une synthèse dans une série infinie et elle articule ainsi le résultat négatif de la philosophie théorique à une signification positive des contradictions. Néanmoins, il nous semble que l'imagination ne soit pas le seul pouvoir à être investi de la signification pratique de la « production » et qui permet au philosophe critique de penser l'absolu sans tomber dans l'objectivation dogmatique du principe. En effet, l'intuition intellectuelle se trouve aussi au carrefour du dogmatisme et du criticisme, dans la mesure où il s'agit d'un pouvoir qui est, aux yeux du Schelling des *Lettres*, partagée par les deux systèmes philosophiques. Cette conception, qui prend ses distances par rapport à la présentation de l'intuition intellectuelle du *Vom Ich*, nous semble, elle aussi, révéler non pas seulement la primauté de la pratique qui revient aux *Lettres*, mais tout aussi bien la signification de la raison pratique comme raison réalisatrice.

⁵²¹ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, « Dialectique transcendantale », p. 1176 (AK, III, p. 370).

⁵²² *Aperçu*, SW, I, 1, p. 357 ; HKA, I, 4, p. 75 « Or, cette auto-activité de l'esprit qui agit dans l'intuition, Kant l'attribue avec raison à l'imagination, parce que seule cette faculté, qui est capable à la fois de passivité et d'activité, peut rassembler les activités négative et positive et les présenter (*darzustellen*) dans un produit commun. Et c'est pourquoi, pour lui, cette activité est aussi la synthèse originaire et transcendantale de l'imagination dans l'intuition ».

2) L'interprétation pratique de l'intuition intellectuelle

Nous avons pu voir, au cours du traitement du rôle de l'intuition intellectuelle dans *Vom Ich*, que si celle-ci n'était pas pensée, ainsi qu'elle l'est chez Fichte, comme l'intuition d'un acte, il n'en restait pas moins vrai qu'elle était à envisager comme un acte. Il s'agissait pour Schelling, avec l'idée d'une intuition intellectuelle dans *Du Moi*, de fournir le principe d'une détermination du Moi qui ne relevait pas de l'ordre conceptuel. Ce principe est la loi de l'autoposition du Moi lui-même, à savoir son identité. En ce sens, nous avons cru pouvoir voir dans la brève évocation de l'intuition intellectuelle un témoignage d'une préoccupation portant sur l'évidence du principe du savoir. Nous conviendrons que l'intuition intellectuelle est entourée d'un certain flou dans *Du Moi* et qu'elle contribue davantage à soulever des problèmes qu'à dissiper les doutes concernant la légitimité d'une détermination du principe du savoir. Cependant, le contexte dans lequel elle s'inscrit incite à une telle lecture épistémologique de son rôle et nous croyons possible de déceler une certaine continuité à ce propos dans les premiers écrits, malgré les problèmes que pose une telle interprétation épistémologique de l'intuition intellectuelle⁵²³.

Dans les *Lettres*, Schelling affirme à propos de l'intuition intellectuelle que c'est elle qui nous persuade (*überzeugt*) que quelque chose *est* au sens propre du terme⁵²⁴. L'intuition intellectuelle sera aussi appelée à jouer un rôle dans l'*Allgemeine Uebersicht* dans la perspective théorique de l'évidence⁵²⁵. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, il sera plutôt question d'une « intuition transcendantale » par laquelle le Moi s'intuitionne lui-même, mais qui demande elle-même à être objectivée dans une intuition esthétique⁵²⁶. La conception très connue de l'intuition intellectuelle comme « abstraction du sujet » ne commencera, à notre connaissance, à être thématisée qu'à

⁵²³ La lecture de X. Tilliette reflète les difficultés d'une telle lecture, dans la mesure où l'auteur est conduit à dessiner une ligne de partage entre, d'une part, la qualité d'« expérience vide » de l'intuition intellectuelle dans le *Du Moi* et dans les *Lettres* et, d'autre part, sa fonction théorique instrumentale dans des écrits postérieurs. Cf. X. Tilliette, « Vision plotinienne et intuition schellingienne », in X. Tilliette, *L'absolu et la Philosophie*, op.cit. p. 72.

⁵²⁴ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 189 (SW, I, 1, p. 318 ; HKA, I, 3, p. 87).

⁵²⁵ En effet, Schelling identifie dans ce texte l'intuition intellectuelle de soi-même à une prise de conscience immédiate de l'esprit de lui-même et qui est ainsi le garant de l'évidence de la conscience de soi. Reste que dans ce texte l'intuition intellectuelle est bien un acte de liberté qui nous donne à connaître à nous-même cette liberté. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 401 ; HKA, I, 4, p. 128.

⁵²⁶ Pour ce point, cf. le chapitre consacré à la preuve de l'idéalisme transcendantal dans notre troisième partie.

partir de 1801⁵²⁷. Avant cette première tentative de théorisation du « fonctionnement » de l'intuition intellectuelle, Schelling se contente plutôt de faire appel à l'intuition intellectuelle qu'à en élaborer une théorie cohérente.

Néanmoins, un trait caractéristique semble traverser la plurivocité de l'intuition intellectuelle : elle relève de la liberté. Même dans la période dite de la « philosophie de l'identité », Schelling considère encore qu'elle relève d'une exigence (*Forderung*)⁵²⁸ et, par conséquent, ne peut pas être envisagée à ce titre comme un pouvoir (*Vermögen*)⁵²⁹ simplement donné à tout homme capable de raison. Il s'agit plutôt d'une potentialité que l'homme ne peut accomplir que suivant un acte de liberté.

Schelling l'aura répété maintes fois : l'intuition n'est pas à comprendre comme une faculté de connaître prête à l'emploi, mais comme un pouvoir de production. Elle dépend ainsi de la liberté du philosophe et elle est alors à comprendre comme un *acte*. Si l'intuition intellectuelle établit vraiment une ligne de partage entre les hommes d'après Schelling, elle distingue les hommes libres de ceux qui ne le sont pas⁵³⁰. L'évidence du principe de la philosophie qu'est la liberté ne peut pas être assurée par une démonstration, mais seulement par une intuition intellectuelle qui est à comprendre comme le mouvement par lequel l'homme rapporte sa liberté pratique au pouvoir de commencer par soi-même qu'est la liberté transcendantale. Ce mouvement ou action est l'intuition intellectuelle.

C'est cette liberté de l'homme, qui ne peut être transmise ni apprise, qui rend possible le commencement de la philosophie. Cette position se trouve particulièrement explicitée dans *l'Introduction aux Idées pour une philosophie de la nature* :

A la question de savoir ce qu'est la philosophie, on ne peut pas répondre aussi immédiatement. S'il était si facile de s'accorder sur un concept déterminé de la

⁵²⁷ Voir par exemple *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et de la façon correcte de résoudre ses problèmes* (*Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*) (désormais cité *Sur le vrai concept*), trad. E. Cattin in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000, p. 152-155 (SW, I, 4, p. 85).

⁵²⁸ Cf. *Sur le vrai concept*, p. 154-155 et *Fernere Darstellungen*, SW, I, 4, p. 360.

⁵²⁹ Nous préférons traduire le mot allemand « *Vermögen* » par « pouvoir » au lieu de « faculté » quand celui-ci désigne l'intuition intellectuelle, dans la mesure où la traduction par « faculté » pourrait nous laisser penser que l'intuition intellectuelle constitue une faculté de connaissance parmi d'autres. Nous appliquons donc au cas de l'intuition intellectuelle, ce qui a lieu communément quand nous traduisons « *Vermögen* » dans son usage relatif à la « liberté ».

⁵³⁰ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 417 ; HKA, I, 4, p. 144 : « Si, dès lors, la philosophie est une science qui, pour comprendre, exige un certain degré de liberté d'esprit, alors elle ne peut être l'affaire de tout un chacun, c'est-à-dire qu'elle ne peut partir d'un postulat valant théoriquement-universellement et *a priori*. Elle doit déjà contenir en son premier postulat quelque chose qui exclut d'elle pour toujours certains hommes ».

philosophie, alors on n'aurait seulement besoin d'analyser ce concept pour se voir aussitôt dans la possession d'une philosophie universellement valable. La philosophie n'est pas quelque chose qui habite notre esprit sans notre action. Elle est entièrement une œuvre de la liberté. Elle est pour chacun ce que chacun fait d'elle. Et c'est pourquoi l'idée de la philosophie est seulement le résultat de la philosophie elle-même, qui, en tant que science infinie, est en même temps la science de soi-même⁵³¹.

D'après notre hypothèse, c'est à un tel acte de liberté que l'intuition intellectuelle renvoie dans les *Lettres* et c'est parce qu'elle est produite par liberté qu'elle se distingue de l'intuition sensible⁵³². L'intuition intellectuelle témoigne, en effet, de l'effort du fini pour s'identifier à l'infini, pouvoir qui révèle la dimension originellement pratique de la raison. Mais si cette hypothèse s'avère correcte, comment interpréter alors le fait que l'intuition intellectuelle soit partagée par les deux systèmes philosophiques, le dogmatisme et le criticisme?

La mise en évidence du pouvoir de l'intuition intellectuelle comme étant à l'œuvre dans les deux systèmes philosophiques s'inscrit directement, à notre avis, dans le contexte problématique qui est celui des *Lettres*, à savoir celui de l'impossibilité d'une résolution du problème de la philosophie par une voie théorique. C'est pourquoi Schelling met en évidence que l'intuition intellectuelle *per se* n'est pas susceptible d'assurer l'évidence du principe de la philosophie comme Moi. Il n'en reste pas moins vrai que si l'intuition intellectuelle peut se trouver à la base des deux systèmes antagonistes, l'interprétation criticiste de celle-ci lui rend sa fonction dans le savoir. Or, cette fonction, comme nous espérons le montrer par la suite, est conditionnée par une réflexion sur la dimension pratique de l'intuition intellectuelle.

On remarquera tout d'abord que, dans les *Lettres*, l'intuition intellectuelle n'apparaît qu'assez tardivement dans le texte, une fois que Schelling a déterminé la question philosophique et élucidé le sens du choix pratique à la racine du dogmatisme

⁵³¹ *Introduction aux Idées*, SW I, 2, 11 ; HKA, I, 5, p. 9 : « Was Philosophie überhaupt sey, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysiren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat ; und darum ist auch die Idee von Philosophie nur das Resultat der Philosophie selbst, welche als eine unendliche Wissenschaft zugleich die Wissenschaft von sich selbst ist ».

⁵³² *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 189 (SW, I, 1, p. 318 ; HKA, I, 3, p. 87) : « Elle [l'intuition intellectuelle] se distingue de toute intuition sensible en ce qu'elle ne peut être produite que par *liberté* et demeure étrangère et inconnue à celui dont la liberté est subjuguée par la puissance envahissante des objets, et parvient à peine à produire au jour la conscience ».

dans la septième lettre. C'est dans la huitième lettre que Schelling met en évidence l'ambivalence de cette intuition d'une identité du sujet et de l'objet, dont l'interprétation dogmatique repose sur une erreur. Cette erreur consiste à envisager l'identité du sujet et de l'objet comme perte de la subjectivité, ce qui s'accompagne inévitablement de l'objectivation ce qui est intuitionné. C'est l'erreur à laquelle succombe Spinoza :

C'est cette intuition de son ipséité que Spinoza avait objectivée. Tandis qu'il intuitionnait en lui-même l'intellectuel, l'absolu n'était plus pour lui *aucun objet*. Telle était l'*expérience*, qui se prêtait à deux interprétations différentes : lui-même était devenu identique à l'absolu, ou bien c'est l'absolu qui s'était identifié à lui. Dans ce dernier, l'intuition intellectuelle était intuition de soi-même - dans le premier, elle était intuition d'un *objet* absolu. Spinoza préféra retenir cette dernière hypothèse. [...]. Croyant cela, il se *trompait* ⁵³³.

Comment Schelling peut-il affirmer que Spinoza se trompait et que l'interprétation criticiste de l'intuition intellectuelle est l'interprétation correcte ? Il nous semble que les considérations de Schelling ci-dessus sont conditionnées par la mise en évidence de la dimension pratique de l'intuition intellectuelle, c'est-à-dire par la mise en évidence que c'est le sujet de la philosophie qui l'accomplit et qu'il ne peut le faire que s'il est un être libre. En effet, comme le remarque Schelling, c'est encore le sujet qui s'intuitionne dans l'intuition de soi-même comme abîmé dans l'objet absolu⁵³⁴ et ce n'est que par une illusion que celui-ci oublie pour ainsi dire l'accomplissement d'un acte qui manifeste justement l'effort d'identification à l'infini.

Schelling cherche par là à inscrire le principe du criticisme dans la possibilité même du système dogmatique, en mettant en évidence comment le principe même de la philosophie – la liberté – conditionne les deux systèmes, mais ne se trouve reconnu que dans l'un d'entre eux, à savoir dans le criticisme. Si le dogmatique *oublie* que l'intuition intellectuelle n'est possible que par la liberté, c'est parce qu'il succombe à la subreption suivante : le sujet met pour ainsi dire son propre « moi » à la place de la déité. L'erreur du dogmatique consiste par conséquent dans l'objectivation d'une auto-intuition.

⁵³³ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 190-191 (SW, I,1, p. 319 ; HKA, I, 3, p. 88 : « Diese Anschauung seiner Selbst hatte Spinoza objektivisirt. Indem er das Intellektuale in sich anschaute, war das Absolute für ihn kein Objekt mehr. Dieß war *Erfahrung*, die zweierlei Auslegungen zuließ : entweder er war mit dem Absoluten, oder das Absolute war mit ihm identisch geworden. Im letztern Fall war die intellektuale Anschauung, Anschauung seiner selbst – im erstern, anschauung eines absoluten *Objektes*. [...]. Er täuschte sich, indem er dieß glaubte »).

L'objectivation de l'identité de l'infini et du fini dans l'intuition intellectuelle s'accompagne d'une transformation de celui-ci comme « objet du savoir », alors que l'identité est, pour le philosophe criticiste, un objet de l'agir, qu'il vise à accomplir dans son effort d'identification au moi absolu.

On peut comprendre alors le sens de l'évocation de l'intuition intellectuelle dans le contexte d'une primauté de la raison pratique dans les *Lettres*. On peut dire qu'elle s'inscrit dans la mise en évidence de l'indécidabilité théorique entre le système criticiste et le dogmatisme. Dans la mesure où elle constitue un pouvoir dont disposent les philosophes des deux systèmes, elle est susceptible de recevoir « deux interprétations » (*zweierlei Auslegungen*) différentes. En effet, l'intuition intellectuelle, étant comprise seulement d'un point de vue théorique, comporte aussi intrinsèquement une dimension d'indécidabilité, c'est-à-dire qu'elle n'est pas suffisante pour établir une conception du premier principe du savoir à titre de « Moi » ou d'« autoposition ». Ce qui valide, en dernière instance, l'intuition intellectuelle, est un acte du ressort de la raison pratique, ce qui s'inscrit bien dans le contexte même des *Lettres* qui est de tirer toutes les conséquences d'une philosophie qui affirme la primauté de la pratique. C'est dans ce contexte que l'intuition intellectuelle en tant qu'« état de mort » apparaît comme l'objet d'une critique qui pointe l'insuffisance de l'intuition intellectuelle pour l'élaboration d'un système criticiste⁵³⁵.

Cela établi, il faut bien admettre que l'intuition intellectuelle se trouve néanmoins articulée à la philosophie théorique et que son rôle gnoséologique n'est nullement mis à l'écart. Car l'intuition intellectuelle répond au problème kantien qui demande le « x » à partir duquel une synthèse est possible à titre d'expérience immédiate qui légitime le moyen d'accès à un principe certain et évident⁵³⁶. Sauf que l'intuition intellectuelle ne suffit pas pour établir le principe de la philosophie, le « Moi ». L'intuition intellectuelle, pour qu'elle puisse être interprétée du point de vue du criticisme, suppose déjà la reconnaissance de l'exigence du commandement moral et de l'activité qu'il implique. Elle ne peut donc être avancée à titre d'intuition pour le système qui s'inspire du

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 191 (SW, I, 1, p. 319-320 ; HKA, I, 3, p. 89).

⁵³⁵ Du fait de la critique de l'intuition intellectuelle, certains commentateurs ont pu voir dans les *Lettres* un rapprochement de Schelling avec la position de Fichte. C'est le cas par exemple de X. Tilliette qui affirme dans *Schelling. Une philosophie en devenir, op.cit.*, tome I, p. 95 : « les *Lettres* fournissent une contrepartie et un corollaire de *Vom Ich* ; elles sont même plus fichtéennes que celui-ci, par la neuve accentuation de la conscience et de la réflexion ». Il nous semble que plus qu'une récupération des droits de la réflexion et de la conscience, l'accent que Schelling met sur la subjectivité dans ce texte découle plutôt du relief accordé à la dimension pratique de la raison.

⁵³⁶ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 189-190 (SW, I, 1, p. 318-319 ; HKA, I, 3, p. 87-88).

criticisme que sur l'arrière-plan d'un fondement déjà pratique. La solution pratique donnée au problème, qui met en évidence l'effort constitutif de l'homme pour s'identifier à l'inconditionné, permet de trancher en faveur de l'interprétation criticiste de l'intuition intellectuelle.

Le sens positif que l'intuition intellectuelle récupérera après les *Lettres* se trouvera transformé par la critique qui s'exerce à son encontre dans ce texte et sera ainsi à comprendre, comme nous essaierons de le montrer dans notre deuxième partie, comme un point d'articulation théorico-pratique.

Cette conception ainsi que la critique de l'objectivation de l'intuition intellectuelle s'accompagne du refus de la démonstration comme modèle de la validation des premiers principes de la philosophie. Schelling oppose à ce modèle une sorte de preuve de la raison pratique, la validation des principes se faisant par le critère de la possibilité d'attribuer de la réalité à ces énoncés à travers la raison pratique⁵³⁷. Schelling propose ainsi un modèle de fondation des propositions par la raison *réalisatrice* :

C'est maintenant seulement qu'il apparaît que toutes les propositions qu'ils avaient établies jusqu'ici, étaient de propositions *purement et simplement* affirmées, autrement dit des propositions non fondées ; à présent, en pénétrant dans un nouveau domaine, celui de la raison *réalisatrice*, la question doit être manifestement tranchée de savoir s'ils sont en mesure, sous la pression du combat, d'affirmer avec autant de force leurs principes fondamentaux⁵³⁸.

Ces considérations de Schelling restent problématiques, car la question se pose de savoir comment une telle réalisation de la liberté humaine au sein de l'identification de l'infini et du fini est possible. Cette justification de la pratique ne peut plus provenir de la philosophie pratique elle-même, quoiqu'une certaine ambiguïté à ce propos se laisse déceler dans le texte. Reste que dans le contexte de l'intersubjectivité dans lequel s'inscrivent les *Lettres*, Schelling ne peut pas se contenter de délivrer une certaine conception du « pratique » pour justifier son interprétation des solutions dogmatique et criticiste ainsi que son *choix* pour la solution du criticisme.

⁵³⁷ *Ibid.*, « Sixième Lettre » p. 182, (SW, I, 1, p. 310-312 ; HKA, I, 3, p. 80-81).

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 182 (SW, I, 1, p. 311-312 ; HKA, I, 3, p. 80 : « Nun erst zeigt es sich, daß alle die Sätze, die sie bisher aufstellten, *schlechthin*, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren : jetzt, da sie in ein neues Gebiet, ins Gebiet der *realisirenden* Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind jenen Sätzen Realität zu *geben* ; nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer *Freiheit* so gut wie im Gebiete des allgemeinen Friedens zu behaupten im Stande seyen? »

Est-ce que Schelling nous fournit dans le texte un autre modèle de validation des propositions philosophiques ? De quelle faculté pourrait alors provenir une telle légitimation ? Nous serions tentée de voir dans l'imagination cette faculté à même de rendre compte de la possibilité, pour la sphère pratique de la raison, d'apporter des réponses à des problèmes théoriques, car il revient à la faculté de l'imagination, comme nous l'avons précédemment observé, de revêtir le rôle de moyen terme entre les deux usages de la raison. Néanmoins, le texte ne nous permet pas de telles conclusions. Quoi qu'il en soit, une autre instance qui n'est ni la raison théorique ni la raison pratique, se trouve convoquée dans les *Lettres*. C'est, me semble-t-il, à la tragédie grecque, et par conséquent à la présentation artistique, que ce rôle reviendra, sans que toutefois Schelling fasse mention de l'imagination dans la dixième lettre, où il s'adonne de façon inattendue à des considérations sur l'action du héros tragique.

3) La troisième voie : l'acte du héros tragique

3.1. La critique de la « preuve morale de l'existence de Dieu » du point de vue d'une esthétique

L'appel à une troisième instance de validation des thèses philosophiques, et qui ne se laisse reconduire ni à l'usage théorique ni à l'usage pratique de la raison, se trouve convoquée dès l'ouverture des *Lettres* dans la critique de « la preuve morale de l'existence de Dieu ». Comme nous l'avons mis en évidence précédemment, la critique de la preuve morale de l'existence de Dieu comporte à la fois des aspects théoriques et des aspects pratiques. D'une part, Schelling met en évidence la participation de la raison théorique dans le procédé de la *preuve*, alors que cette dernière se présente comme une alternative à l'usage limité de la raison théorique et, d'autre part, Schelling s'efforce de montrer qu'il y a une contradiction pratique entre l'idée d'une causalité absolue et la liberté du sujet fini. Les arguments d'ordre esthétique viennent se greffer sur ceux qui relèvent de la pratique.

Or, l'argument d'ordre pratique vise à souligner la dimension contradictoire de la preuve. Schelling s'attache ainsi à montrer que l'idée d'une causalité absolue pensée dans l'idée de Dieu est contradictoire avec la liberté pratique. Alors que la théorie du postulat de l'existence de Dieu énonce un lien nécessaire entre l'idée d'un Dieu moral et

l'action morale, Schelling court-circuite ce rapport en mettant en évidence la contradiction entre l'idée de Dieu et la liberté humaine :

Veux-tu agir librement, il te faut alors agir *avant qu'un Dieu n'existe*. Car le fait que tu ne crois en lui qu'*après* avoir agi ne change rien à l'affaire : avant que tu agisses et que tu crois, sa causalité a déjà anéanti la tienne ⁵³⁹.

Schelling, en soulignant l'impossibilité de l'action dans l'hypothèse de l'existence de Dieu, dans la mesure où sa causalité *empiéterait* pour ainsi dire sur la causalité de l'homme, vise ainsi à placer le lecteur face à alternative entre, d'une part, l'affirmation de l'existence d'un Dieu moral et, d'autre part, l'affirmation de la liberté pratique de l'homme. Mais si nous sommes devant un litige concernant des idées qui relèvent dans une certaine mesure de la raison pratique, dont la contradiction est pour Schelling pratique, on aurait pu s'attendre à que Schelling souligne l'intérêt pratique de la raison pour procéder à la neutralisation de cette « preuve ».

Néanmoins, c'est tout d'abord à une autre instance que Schelling fait appel pour trancher entre les deux alternatives. Plus précisément, Schelling, s'inspirant de la lecture de F. Schiller de l'« Analytique du sublime » de la *Critique de la faculté de juger*⁵⁴⁰ invoque le sublime artistique produit par le spectacle de l'opposition de l'homme à une puissance qui le dépasse. Dans l'hypothèse d'un Dieu moral, la possibilité du sublime se trouve ainsi compromise.

⁵³⁹ *Ibid.*, « Deuxième Lettre », p. 160 (SW, I, 1, p. 290 ; HKA, I, 3, p. 56 : « Willst du frei handeln, so mußt du handeln, ehe ein objektiver Gott ist ; denn, daß du an ihn glaubst, erst, wenn du gehandelt hast, trägt nichts aus : ehe du handelst und ehe du glaubst, hat seine Causalität die deinige zernichtet »). Nous remarquons que la traduction française suit le texte de l'HKA, où nous pouvons lire « Gott », alors que l'édition des SW donne « objektiver Gott ».

⁵⁴⁰ Les commentateurs ont maintes fois remarqué que l'une des inspirations de la thématique esthétique des *Lettres* de Schelling se trouve dans les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (*Briefe über die Aesthetische Erziehung des Menschen*) de Friedrich Schiller qui parurent en 1795 dans les numéros 1, 2 et 6 de la revue *Les Heures* que Schiller venait de fonder avec Goethe. Schiller y développe l'idée, selon laquelle la beauté a un rôle médiateur entre l'effectivité de la pulsion sensible et l'idéalité de la raison éthique. D'autres textes de Schiller ont pu avoir une influence sur les *Lettres* de Schelling comme le *Sur l'art tragique* (*Über die tragische Kunst*) publié dans la *Neue Thalia* de 1792 et le *Fragment sur le sublime pour servir de développement à certaines idées de Kant* (*Vom Erhabenen. Zur weitern Ausführung einiger Kantischer Ideen*) publié dans les cahiers 3 et 4 de la *Nouvelle Thalie* en 1793. L'article *Grâce et dignité* (*Über Anmut und Würde*) publié en 1793, où Schiller considère que l'éthique (*Sittlichkeit*) ne peut plaire à notre imagination que dans la mesure où celle-ci rend visible la liberté, n'est pas non plus à négliger. Pour les rapports entre éthique et esthétique dans les écrits de Schiller, on pourra consulter Luigi Pareyson, *Etica et estetica in Schiller*, Milano, Mursia, 1983. Pour la question de l'influence de Schiller sur les *Lettres* de Schelling cf. J.-F. Marquet, *Liberté et Existence*, op.cit., p. 78-79.

En effet, dans cette optique qui est celle de Schelling, les conséquences esthétiques de l'idée d'un Dieu moral fournissent un critère, à savoir le « principe de toute sublimité » (*Princip aller Erhabenheit*) à l'aune duquel un jugement peut être porté sur le dogmatisme de l'idée d'un Dieu moral. Dans la mesure où le principe de la sublimité, la « lutte contre l'Incommensurable » (*Kampf gegen das Unermeßliche*)⁵⁴¹, ne peut pas être maintenu dans le cas d'une soumission à un Dieu moral, Schelling conclut que l'idée d'un Dieu moral ne comporte aucun aspect esthétique ni philosophique. Nous ne nous attarderons pas ici sur cette question, mais nous retiendrons que Schelling fait appel ici à la fois à des arguments d'ordre pratique et d'ordre esthétique pour entériner sa critique de l'idée d'un Dieu moral⁵⁴². Ce télescopage de l'esthétique et du pratique n'est rendue possible que parce que Schelling comprend ici le pratique non pas dans sa signification morale, mais dans un sens plus fondamental de liberté comme pouvoir de commencement⁵⁴³.

C'est suivant la même perspective, à notre avis, qu'il faut lire la célèbre évocation de l'action du héros tragique⁵⁴⁴ dans la dixième lettre. De même que le principe de sublimité vient montrer la possibilité d'un autre système que celui du dogmatisme de la preuve morale de Dieu, ainsi l'acte du héros tragique peut être lu comme une présentation de la possibilité du sublime et donc d'un autre système au sein même de l'objectivation dogmatique de l'absolu.

3.2. L'action tragique et la possibilité du choix du criticisme

En effet, nous pouvons observer que si les *Lettres* s'achevaient sur la neuvième lettre, la possibilité de la décision pratique pour le criticisme ne serait pas assurée⁵⁴⁵.

⁵⁴¹ *Lettres*, « Première Lettre », p. 153 (SW, I, 1, p. 284 ; HKA, I, 3, p. 50).

⁵⁴² Cf. l'idée d'un « sublime pratique » chez Schiller qui, dans son *Fragment sur le sublime pour servir de développement à certaines idées de Kant*, trad. A. Régnier, Arles, Editions Sulliver, 1997, p. 41 (*Vom Erhabenen. Zur weitem Ausführung einiger Kantischer Ideen*, in *Schillers Werke*, Band 20, p. 172), préfère la distinction entre sublime théorique et sublime pratique à la taxonomie kantienne de sublime dynamique et sublime mathématique. Cf. aussi Kant, CFJ, p. 1030 (AK, V, p. 260).

⁵⁴³ Cf. *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 176 (SW, I, 1, p. 307-308 ; HKA, I, 3, p. 75-76).

⁵⁴⁴ La célébrité de ces pages se trouve confirmée par la lecture que Peter Szondi en donne, en considérant Schelling comme le premier auteur qui a élaboré une « philosophie du tragique » et non pas une pure théorie du tragique. Cf. P. Szondi, *Versuch über das Tragische*, Frankfurt am Main, Insel - Verlag, 1961, p. 7 (trad. fr. : *Essai sur le tragique*, trad. J.-L. Besson, M. Gondicas et al., Paris, Circé, 2003).

⁵⁴⁵ Dans la neuvième lettre, Schelling semble envisager le stoïcisme et l'épicurisme comme deux préfigurations des deux systèmes opposés (dogmatisme et criticisme) quant à la morale. Cette évocation s'inscrit dans le cadre d'une exemplification de la morale des deux systèmes que Schelling oppose dans les *Lettres*. Néanmoins, l'idée d'un point commun entre les deux morales du stoïcisme et de l'épicurisme laisse suggérer que ce n'est qu'à partir du point de leur unité que le stoïcien ainsi que l'épicurien illustrent l'idée de la morale criticiste (caractérisée par une approximation infinie à la liberté absolue). En ce sens, il

D'après notre hypothèse, l'évocation de l'acte du héros tragique vient répondre à la question de la possibilité même de la solution pratique critique⁵⁴⁶. C'est, nous semble-t-il, le sens de la question que Schelling suppose chez son interlocuteur dans la dixième lettre, à savoir : est-ce qu'il est possible d'affirmer la liberté du sujet fini face à une puissance objective capable d'anéantir cette liberté ?

Pour y répondre, Schelling a recours à la tragédie grecque ancienne. Si l'on se tient au cadre problématique des *Lettres*, il nous semble possible d'indiquer un double motif pour cette référence grecque. Tout d'abord, Schelling semble envisager le peuple grec comme un peuple paradigmatique, en considérant qu'aucun autre peuple *n'est demeuré jusqu'ici fidèle au caractère de l'humanité*⁵⁴⁷. Deuxièmement, le recours à l'art grec ancien signe l'écart qui sépare le modèle grec de l'action tragique, d'une part, de l'acte exigé par le commandement moral dans le système criticiste, d'autre part.

C'est cet écart qui sous-tend l'affirmation schellingienne, d'après laquelle la possibilité d'une telle action tragique est maintenue dans l'art, alors qu'elle a disparu de la raison. En effet, l'action tragique suppose deux conditions qui ne se vérifient pas : d'abord une race de Titans et deuxièmement, l'action tragique suppose l'harmonie grecque de la nature et de l'esprit, que le monde contemporain de Schelling ne connaît pas. Elle se présente ainsi comme un cas limite⁵⁴⁸.

Schelling n'évoque jamais le nom d'un héros tragique dans la dixième lettre, mais nous suivons ici la position communément avancée, d'après laquelle le modèle de la tragédie que Schelling a sous les yeux n'est autre que le *Roi Œdipe*⁵⁴⁹. C'est au nom de l'expiation d'un crime perpétré par le destin que Œdipe s'aveugle, *afin de témoigner*,

est permis de dire que le couple stoïcisme/épicurisme ne recoupe pas vraiment celui du criticisme/dogmatisme et que les deux systèmes de la morale se prêtent de la même manière à une illustration de la vérité de la morale criticiste. Cf. *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 201-202 (SW, I, p. 329 ; HKA, I, 3, p. 99-100).

⁵⁴⁶ C'est la mise en évidence de cette possibilité que Schiller semble mettre aussi en avant quand il affirme que la force esthétique ne réside pas dans l'intérêt de la raison à agir droitement, mais dans l'intérêt de l'imagination dans la possibilité de l'action droite. Cf. Schiller, *Ueber Anmut und Würde*, in *Schillers Werke*, Band 20, p. 251-308.

⁵⁴⁷ *Lettres*, « Dixième Lettre », p. 209 (SW, I, p. 337 ; HKA, I, 3, p. 107).

⁵⁴⁸ C.-A. Scheier a voulu voir dans ces considérations de Schelling une conception de la différence même qui sépare la philosophie, qui résout l'antinomie entre liberté et nécessité et l'art qui doit porter en elle cette antinomie. Cf. C.-A. Scheier, « Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens », *art.cit.*, p. 86.

Pour l'éventuelle influence d'Hölderlin sur la conception de la Grèce livrée par Schelling dans la dixième lettre, on pourra se rapporter à J.-F. Marquet, *Liberté et Existence*, *op.cit.*, p. 66-67.

⁵⁴⁹ Cf. par exemple P. Szondi, *Versuch über das Tragische*, *op. cit.*, p. 13 ; M. Boenke, « „Wäre er, so wären wir nicht“ ». Zu Schellings apologie der Freiheit im Horizont der Postulatenlehre Kants » in J. Jantzen (Hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, p. 129 et C.-A. Scheier, « Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens », *art.cit.*, p. 80.

*jusque dans la perte de sa liberté, de cette liberté même, et de succomber tout en proclamant sa libre volonté*⁵⁵⁰.

Le texte suggère ainsi que l'acte du héros tragique n'est pas du ressort de l'impératif dogmatique qui commande l'anéantissement de la subjectivité, puisque le héros tragique affirme sa liberté au sein même de sa perte⁵⁵¹. L'action tragique montre ainsi comment, dans la conception dogmatique d'un objet absolu, l'affirmation de la liberté humaine est encore possible. En effet, l'action du héros tragique, montre que l'idée dogmatique d'un Dieu moral, qui protège le sujet de l'aveuglement du monde objectif, ne constitue pas la seule possibilité d'éviter l'anéantissement du sujet dans le monde objectif, dans la mesure où une autre possibilité subsiste. Cette possibilité est celle pour l'homme d'affirmer la liberté au sein même d'un monde dominé par la conception dogmatique de l'absolu, qui se présente ici comme l'expérience grecque du destin. Certes, l'acte du héros tragique n'est pas alors à comprendre comme une règle de l'agir, mais elle est la représentation d'un acte qui, à titre de présentation, montre comment l'affirmation de la liberté est encore possible au sein même de la perte de la liberté.

C'est là que réside à nos yeux l'intérêt du recours à la tragédie grecque dans la dixième lettre et c'est dans cette mesure que l'évocation de la tragédie grecque se rattache aux analyses précédentes des *Lettres*. Nous considérons donc qu'elle ne relève ni de la solution pratique criticiste ni de la moralité dogmatique, mais quelle constitue une troisième voie⁵⁵².

Nous nous croyons autorisée à caractériser ainsi l'acte du héros tragique dans les termes de la présentation de la possibilité d'une solution d'esprit criticiste au sein même d'une conception dogmatique de l'absolu. L'évocation de l'action tragique ne bouleverse donc pas le cadre problématique des *Lettres*, quoique l'on ait pu parler à ce

⁵⁵⁰ *Lettres*, « Dixième Lettre », p. 209 (SW, I, 1, p.337 ; HKA, I, 3, p.107).

⁵⁵¹ J.-F. Courtine considère ainsi dans « Finitude et liberté », in *Schelling. Premiers écrits, op. cit.*, p. 246 que, au plan esthétique, la tragédie constitue l'autre extrême du dogmatisme.

⁵⁵² Nous suivons ici la position de J.-F. Courtine pour qui le héros tragique représente une troisième position distincte à la fois du dogmatisme et du criticisme, quoique nous considérons que l'action tragique s'inscrit dans l'affirmation criticiste de la liberté du sujet fini. Selon J.-F. Courtine, la possibilité d'une identification supérieure au sein du conflit, à laquelle la tragédie grecque renvoie, constitue une sorte d'« illusion tragique » qui est le versant esthétique-spéculatif de l'illusion spinoziste. Dans la tragédie il y aurait aussi une objectivation de l'intuition intellectuelle dans la tentative de dépasser l'opposition entre dogmatisme et criticisme. Cf. J.-F. Courtine, « Finitude et liberté », in *Schelling. Premiers Ecrits, op.cit.*, p. 253-256.

propos d'« inflexion esthétique » de la dixième lettre⁵⁵³, mais elle souligne la dimension antinomique du 'problème de la synthèse' en privilégiant la troisième antinomie de la dialectique de la critique de la raison pure, celle qui oppose liberté et nécessité, pour rendre compte de la problématique de la médiation. Cette solidarité entre le « pratique » et l'« esthétique » se révèle dès la première lettre, où Schelling évoque le « principe de la sublimité » comme critère pour juger des conséquences de l'idée d'un Dieu moral. Ces conséquences sont à la fois *esthétiques* et pratiques : elles sont esthétiques, car l'idée d'un Dieu moral supprime le sublime artistique qui repose justement dans la « lutte contre l'Incommensurable » et elles sont pratiques, car le principe de la sublimité suppose la liberté du sujet fini, qui se trouve ainsi anéantie par l'idée du Dieu moral.

Nous ne saurions toutefois considérer que Schelling envisage l'esthétique comme une pierre de touche pour apprécier la valeur des deux systèmes antagonistes⁵⁵⁴, mais nous devons admettre plutôt qu'il y a, dans les *Lettres*, une convergence de l'esthétique et du pratique et cela dès la première lettre, où les conséquences esthétiques (la possibilité du « principe de sublimité ») ainsi que pratiques de l'idée d'un Dieu moral n'entérinent pas le statut de postulat pratique attribué par le système dogmatique à l'existence de l'idée d'un Dieu moral.

Or, ce « principe de sublimité », compris comme la « lutte contre l'Incommensurable », est aussi ce qui caractérise l'action de la tragédie grecque. Si l'ouverture des *Lettres* se fait par l'évocation du spectacle du combat (*das Schauspiel des Kampfs*)⁵⁵⁵, c'est sur la scène tragique qu'elles s'achèvent. Quoique celle-ci ne soit pas appelée à jouer le rôle qui revient à la réalisation pratique des propositions théoriques, à savoir d'être le terrain même qui doit décider du combat entre le dogmatisme et le criticisme, elle apporte néanmoins une confirmation de la possibilité

⁵⁵³ A propos d'une « inflexion esthétique », on évoque souvent l'influence déterminante que la rencontre de Schelling avec Hölderlin a pu avoir sur les *Lettres*. J.-F. Courtine remarque dans « La situation d'Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand » in *Extase de la raison, op. cit.*, p. 27 que la rencontre de Schelling et de Hölderlin à Tübingen, (qui a lieu vraisemblablement à la fin du mois de juillet de 1795) ainsi que d'autres conversations ont permis à Hölderlin de communiquer à Schelling l'essentiel de ses critiques à l'encontre de Fichte. On remarque que, peu après la première rencontre, Schelling adresse la première partie des *Lettres* à Niethammer. Pour la question d'une éventuelle influence d'Hölderlin sur les *Lettres* cf. encore X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir, op.cit.*, tome I, p. 91-92 et p. 105 et J.-F. Marquet, *Liberté et Existence, op.cit.*, p. 72-73.

⁵⁵⁴ Nous suivons ainsi la position de J.-F. Courtine dans « Finitude et liberté », in *Schelling. Premiers Ecrits, op.cit.*, p. 247 : « ce qui vient proprement en question au seuil des *Lettres*, c'est l'idée d'un Dieu moral destiné à régler toute contrariété entre le Moi et le monde. L'examen de cette idée (au plan esthétique, mais aussi au plan philosophique) est surtout destiné à démasquer les interprétations frileuses de la pensée kantienne, ou encore à dégager la véritable portée de la critique, appréhendée dans son esprit plus que dans sa lettre ».

⁵⁵⁵ *Lettres*, « Première Lettre », p. 153 (SW, I, 1, p. 284 ; HKA, I, 3, p. 50).

d'un sublime d'esprit criticiste, car il est possible de représenter la liberté du sujet fini au sein de l'expérience du destin et, en ce sens, elle apporte une confirmation, par la représentation artistique, de la possibilité d'une réalisation. A la lumière des considérations précédentes, il importe de s'interroger sur la manière dont la raison pratique est-elle à même de rendre possible l'élaboration de la « science ». Que signifie plus concrètement la primauté de la philosophie pratique?

Nous posons l'hypothèse, qui doit être développée dans la section suivante et dans l'ensemble de notre troisième partie, que si une primauté est accordée à la philosophie pratique après les *Lettres* et la *Nouvelle Déduction du droit naturel*, elle n'est pas à comprendre dans le sens d'un rabattement des structures de la philosophie pratique sur celles de la philosophie théorique, mais elle signifie surtout qu'une véritable unité théorico-pratique n'est possible qu'à partir de la raison pratique⁵⁵⁶. Elle s'accompagne ainsi d'une revalorisation de la philosophie théorique à partir de 1797. Il pourra alors s'avérer que l'émergence des nouveaux thèmes dans *l'Aperçu* et qui auront un rôle décisif dans l'élaboration de la réflexion schellingienne, tels que la construction ou la philosophie de l'art, ne peuvent se comprendre qu'à l'arrière-plan d'une préoccupation architectonique avec l'unité du système et avec la possibilité de la synthèse à l'intérieur de ce système (la liaison de toutes ses parties), condition de la réalité du savoir.

Afin de déterminer comment le système se trouve repensé par Schelling dans *l'Aperçu* comme unité théorico-pratique, il nous importe d'enquêter préalablement sur la notion de « postulat » et sur son rôle dans la solution du problème kantien, tel qu'il est reformulé dans les *Lettres*.

⁵⁵⁶ Pour ce qui est de l'unité de la théorie et de la *praxis*, Walter E. Ehrhardt observe, dans « Schellings Einheit von Theorie und Praxis » in *Hegel-Jahrbuch*, 1977/78, p. 39, qu'elle implique chez Schelling que les deux soient considérées dans leur absoluité, et non pas dans leur dépendance. Mais justement cette absoluité n'est possible que sur fond de leur articulation dans l'idée de liberté, ce qui exclu un rapport de dépendance entre savoir et agir.

Section II : Vers une réconciliation de la raison théorique avec la raison pratique

Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Principis erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die Forderung Archimeds, (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt *außer* der Welt. Diesen *theoretischen* (d. h. *in* der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnig⁵⁵⁷.

⁵⁵⁷ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 400 ; HKA, I, 4, p. 127 : « Toute la révolution que la découverte de ce principe [la liberté] a entraînée en philosophie, la philosophie la doit à cette seule pensée favorable de chercher le point de vue à partir duquel considérer le monde non dans le monde lui-même mais en dehors de lui. C'est ainsi que l'on remplit l'ancienne exigence d'Archimède (appliquée à la philosophie). Vouloir appuyer le levier sur n'importe quel point ferme à l'intérieur du monde lui-même et vouloir le déplacer de la sorte, c'est travailler en vain. On parvient ainsi tout au plus à mettre en mouvement des choses individuelles. Archimède cherche un point ferme *en dehors* du monde. Il est absurde de vouloir le découvrir *théoriquement* (c'est-à-dire à l'intérieur du monde lui-même) ».

Chapitre I

Raison pratique et théorie des postulats

A partir de nos analyses précédentes sur la signification de la primauté accordée à la philosophie pratique dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, quelques acquis ont pu être dégagés pour une compréhension du rapport entre, d'une part, le statut de la philosophie pratique et, d'autre part, la reformulation du problème kantien de la première critique par Schelling, problème qui est présenté dans ce texte, nous le rappelons, comme la question à laquelle la philosophie se doit de répondre. En effet, d'après les *Lettres*, le rôle de la philosophie consiste à mettre en évidence la possibilité de la synthèse de l'infini et du fini à partir de la proposition qu'est le « commandement moral », proposition synthétique et analytique à la fois, ce qui a pour corollaire une conception déterminée du principe de la philosophie : l'absolu n'est pas seulement *condition* du système, il est encore but ou *exigence*, conception qui sous-tend l'attribution du statut de « postulat » au principe de la philosophie. Schelling semble par là se rallier à la position fichtéenne, d'après laquelle l'idéalisme critique comme criticisme achevé est un idéalisme pratique, c'est-à-dire qu'il ne détermine pas ce qui est, mais ce qui doit être⁵⁵⁸.

Cependant, la position des *Lettres* laisse le rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique indéterminé, Schelling se contentant de fournir quelques éléments qui, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, signifient tantôt un désaveu de la philosophie théorique au profit de la philosophie pratique, tantôt renvoient à une possible articulation entre les deux volets du système. De surcroît, avec la thèse de l'indécidabilité théorique défendue dans les *Lettres*, Schelling risque de laisser subsister différents régimes de vérité. D'un côté, il y a les thèses théoriques du criticisme et du dogmatisme qui s'opposent, mais dont on ne peut pas décider théoriquement à propos de leur vérité, et, d'un autre côté, nous possédons un critère de validation des énoncés issu de la pratique ou, plus précisément, de l'exigence pratique du devoir moral. Dans ce contexte, Schelling semble retomber sous le coup des critiques qu'il avait lui-même adressées à Kant dans le *Vom Ich*, c'est-à-dire qu'il a, à l'instar du philosophe de

⁵⁵⁸ Fichte, *Grundlage*, p. 62 (SW, I, p. 156).

Königsberg, séparé les deux usages de la raison (théorique et pratique) sans parvenir à penser explicitement leur principe commun dans un système articulant théorie et pratique.

S'il est sans doute problématique de dire avec H. Kuhlmann que la philosophie pratique dans les premiers écrits de Schelling n'accomplit pas la théorie et la connaissance, mais l'empêche⁵⁵⁹, il n'en reste pas moins vrai que la philosophie pratique est pensée dans sa contradiction avec le procédé et les résultats de la philosophie théorique. En même temps, Schelling multiplie les affirmations exprimant l'exigence d'une réconciliation de tous les domaines de l'activité humaine dans un système qui procède d'un unique principe. Or, cette préoccupation par l'unité théorico-pratique du système conduit Schelling à une réinterprétation de la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique. En effet, à partir de l'*Aperçu*, Schelling comprend le principe de la philosophie comme ayant le statut épistémologique d'un postulat. Il sera question, dans les pages qui suivent, de savoir comment le postulat engage à la fois l'usage théorique et pratique de la raison et quelle conception de la raison pratique il sous-tend.

1) Le postulat, entre philosophie théorique et philosophie pratique

1.1. La critique de l'interprétation dogmatique du postulat pratique

Il n'est pas très étonnant de voir Schelling procéder, dans l'*Aperçu général*, à une interprétation du postulat comme un principe relevant à la fois des deux activités de la raison humaine, si l'on se rappelle que, déjà chez Kant, la doctrine des postulats, telle que celui-ci l'élabore dans la *Critique de la raison pratique*, est tributaire des deux usages de la raison, c'est-à-dire de son usage théorique et de son usage pratique. A propos de l'immortalité de l'âme comme postulat de la raison pure pratique, Kant nous apprend qu'il entend par là « une proposition théorique, mais qui, comme telle, ne peut être prouvée, en tant qu'elle est inséparablement liée à une loi *pratique*, ayant *a priori* une valeur inconditionnée »⁵⁶⁰. Schelling reprend la thèse kantienne tout en procédant à

⁵⁵⁹ H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, op.cit., p. 16.

⁵⁶⁰ Kant, CRPratique, « Dialectique de la raison pure pratique », p. 757 (AK, V, p. 122).

une remise en chantier de l'articulation du théorique et du pratique à l'aide de la notion de « postulat mathématique » à laquelle Kant fait référence dans la première critique.

Afin d'étayer notre hypothèse, d'après laquelle Schelling procède à une revalorisation de la philosophie théorique dans l'*Aperçu*, il nous importe d'enquêter préalablement sur la notion de postulat telle qu'elle est à l'œuvre dans les *Lettres* et ensuite nous nous intéresserons à la mise en place du postulat comme principe de la philosophie⁵⁶¹ au carrefour de la philosophie théorique et de la philosophie pratique.

Si nous portons notre attention sur les *Lettres*, la critique exercée par Schelling à l'égard de l'interprétation des postulats de la raison pratique proposée par le dogmatisme de la théologie de Tübingen, porte justement sur la signification théorique que le dogmatique accorde à l'objet du postulat, à savoir que celui-ci constitue un objet du *tenir pour vrai* (*Fürwarhalten*). En effet, d'après les *Lettres*, le dogmatique de la théologie de Tübingen postule l'existence d'un Dieu moral à titre d'objet d'une *croyance* qui découle avec nécessité de l'usage pratique de la raison, c'est-à-dire de la législation de la volonté. Le dogmatisme vise ainsi, par le recours à l'usage pratique de la raison, à établir la nécessité d'admettre, à titre d'hypothèse, l'existence d'un Dieu moral, et à se réclamer de la doctrine des postulats de la raison pratique chez Kant. Dans ce contexte, Schelling remarque toute la problématique de la notion d'une « hypothèse » (*Annahme*) purement pratique, en soulignant que « hypothèse » signifie « tenir-pour-vrai », attitude de la conscience qui est selon sa forme théorique, même dans le cas où la matière de l'hypothèse relève de la raison pratique⁵⁶².

S'il est vrai, comme le remarque Klaus Düsing, que la critique adressée par Schelling à la théorie des postulats de la raison pratique ne se fait pas par un retournement de la position kantienne contre celle de la théologie de Tübingen, mais prend plutôt appui sur la conception de la liberté du Moi⁵⁶³, il n'en reste pas moins vrai que les critiques de Schelling ne sont pas sans rapport avec la théorie kantienne des

⁵⁶¹ Il est possible que la conception du principe de la philosophie comme postulat soit inspirée par J. S. Beck, qui considère dans *L'unique point de vue à partir duquel la philosophie critique doit être jugée* (*Einzig-möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss*) in *Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften*, Riga, J. F. Hartnoch, Band III, §1, p.120-131 que le principe de la philosophie est un postulat. Malheureusement nous n'avons pas pu explorer cette piste dans le cadre du présent travail

⁵⁶² *Lettres*, «Première Lettre», p. 156 (SW, I, 1, p. 287; HKA, I, 3, p. 53).

⁵⁶³ Klaus Düsing, « Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in der frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels », in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973, p. 60. K. Düsing remarque dans ce cadre que l'évaluation de la position schellingienne par rapport à la théorie

postulats. Ainsi, en dépit d'une certaine ambivalence de la position kantienne, nous pouvons trouver chez Kant une dissociation de l'usage théorique de l'idée de l'existence de Dieu du statut d'hypothèse qui relève d'un usage théorique divergent de celui d'une croyance simplement théorique. Dans ce contexte, si Kant considère que la doctrine de l'existence de Dieu a un statut de « foi doctrinale » (*doktrinaler Glauben*)⁵⁶⁴ qui caractérise certains jugements théoriques, dans la mesure où cette idée constitue un fil conducteur dans l'investigation de la nature, il n'en reste pas moins vrai que Kant prend bien soin de distinguer la croyance simplement théorique (*bloß theoretische Führwahrhalten*) d'une hypothèse (*Hypothese*)⁵⁶⁵ :

Car, touchant ce que j'admets même seulement comme hypothèse, je dois au moins en connaître suffisamment les propriétés, pour que ce soit *non pas son concept*, mais au contraire *seulement son existence*, que j'aie besoin d'imaginer⁵⁶⁶.

Il faut donc bien distinguer l'hypothèse du postulat :

Un *besoin* de la raison pure spéculative ne nous conduit qu'à des *hypothèses*, tandis que celui de la raison pure pratique conduit à des *postulats*⁵⁶⁷.

kantienne des postulats n'a pas encore fait l'objet d'une enquête. Nous nous proposons ici de conduire une telle réflexion.

⁵⁶⁴ Kant, CRP, « Théorie transcendante de la méthode », p. 1380 (AK, III, p. 535). Par l'idée d'une « foi doctrinale » qui caractérise des jugements théoriques, Kant souligne leur parenté avec les jugements pratiques, dans la mesure où leur créance (*Führwahrhaltung*) relève de la foi. Néanmoins, Kant prend le soin de dissocier la « foi doctrinale » de la « foi morale ». Néanmoins, dans un sens moins technique et pour marquer l'opposition avec une certitude théorique, Kant affirme que les postulats de la raison pratique « ne sont pas des dogmes théoriques, mais des *hypothèses* (*Voraussetzungen*) émises sous un rapport nécessairement pratique » [Kant, CRPratique, « Dialectique de la raison pure pratique », p. 769, (AK, V, p. 132)].

⁵⁶⁵ Dans la partie dédiée à la méthode philosophique de *Philosophia rationalis sive Logica*, Christian Wolff caractérise les hypothèses philosophiques comme des propositions qui rendent compte de certains phénomènes, sans que l'on puisse démontrer que leur vraie raison y est contenue. Cf. Ch. Wolff, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. sous la dir. de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006, §126, p. 162-163 (C. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, in *Gesammelte Werke* (=GW), hrsg. v. Jean École, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 1983, Abt. II, Band I.1, §126, p. 60).

⁵⁶⁶ Kant, CRP, « Théorie transcendante de la méthode », p. 1381 (AK, III, p. 536 : « denn was ich auch nur als Hypothese annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich *nicht seinen Begriff*, sondern *nur sein Dasein* erdichten darf »).

⁵⁶⁷ Kant, CRPratique, « Dialectique transcendante », p. 781 (AK, V, p. 142 : « Ein *Bedürfnis* der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf *Hypothesen*, das der reinen praktischen Vernunft aber zu *Postulaten* »).

Dans sa critique de la « preuve morale de Dieu », Schelling revient sur l'idée d'un besoin moral de Dieu dans l'*Aperçu*, en réitérant l'idée déjà affirmée dans les *Lettres*, à savoir que celui-ci se trouve en contradiction avec le sublime de l'Idée de Dieu. En effet, Schelling semble voir dans le « besoin moral » l'expression de la faiblesse morale de l'homme. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 350-351, note ; HKA, I, 4, p. 65.

Mais qu'est-ce que cela signifie plus précisément ? Pour Kant, dans le premier cas, la divinité est par exemple supposée non pas pour m'assurer de la réalité de l'ordre et de la finalité de la nature, mais pour les expliquer. Au contraire, le postulat de la raison pratique concerne les conditions nécessaires de la possibilité du Souverain Bien, (à savoir Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme), en tant qu'il est objet d'un devoir⁵⁶⁸.

Par conséquent, la connaissance pratique impliquée par les postulats n'est pas « un dogme démontré, mais cependant une supposition absolument nécessaire dans ses fins essentielles »⁵⁶⁹. Or, la théologie de Tübingen semble justement considérer l'existence de Dieu postulée par la raison pratique comme ayant le statut d'un « dogme démontré ».

Contre cette interprétation, Schelling tient à préciser le sens dans lequel il faut comprendre la notion de « postulat » dans une note à la première lettre :

Ces objections s'adressent en effet non pas au criticisme, mais à *certain*s de ses interprètes, lesquels auraient pu apprendre - je ne dirai pas de l'*esprit* de cette philosophie, mais seulement de sa *lettre* - du *terme* de « postulat » employé par Kant lui-même (terme dont la signification devrait leur être familière au moins en mathématiques) – que l'idée de Dieu dans le criticisme n'est absolument pas établie comme objet d'un *tenir-pour-vrai* mais seulement comme objet d'un *agir*⁵⁷⁰.

En opposant « tenir-pour-vrai » (*Führwahrhalten*) et « agir » (*Handeln*), Schelling met en évidence que l'acte de « tenir-pour-vrai » concerne un objet ou une existence donnée et relève par conséquent d'un pouvoir théorique. En même temps, Schelling opère un déplacement du sens kantien de *postulat* dans la deuxième *Critique* qui s'inspire, comme nous essaierons de le montrer dans notre prochain sous-chapitre, de la compréhension kantienne du postulat mathématique.

⁵⁶⁸ Kant, CRPratique, « Dialectique de la raison pure pratique », p. 769 (AK, V, p. 132) : « Ces postulats sont ceux de l'*immortalité*, de la *liberté*, envisagée positivement (comme causalité d'un être, en tant qu'il appartient au monde intelligible), et de l'*existence de Dieu*. Le *premier* découle de la condition pratiquement nécessaire d'une durée appropriée à l'accomplissement entier de la loi morale ; le *second*, de l'hypothèse nécessaire de notre indépendance par rapport au monde sensible et du pouvoir de déterminer notre propre volonté d'après la loi d'un monde intelligible, c'est-à-dire de la *liberté* ; le *troisième*, de la nécessité de la condition requise pour qu'un tel monde intelligible soit le souverain Bien, par l'hypothèse du souverain bien autonome, c'est-à-dire l'existence de Dieu ».

⁵⁶⁹ Kant, CRP, « Théorie transcendante de la méthode », p. 1375 (AK, III, p. 530).

⁵⁷⁰ *Lettres*, « Première lettre », p. 157 (SW, I, 1, p. 288 ; HKA, I, 3, p. 54) : « Sie [diese Einwendungen] gelten nicht dem Kriticismus, sondern *gewissen* Auslegern desselben, die – ich will nicht sagen, aus dem *Geiste* jener Philosophie, sondern – auch nur aus dem von Kant gebrauchten *Wort* : „Postulat“ (dessen Bedeutung ihnen wenigstens aus der Mathematik bekannt seyn sollte!) hätten lernen können, daß die Idee von Gott in Kriticismus überhaupt nicht als Objekt eines *Führwahrhaltens*, sondern bloß als Objekt des *Handelns* aufgestellt werde »).

Retenons d'ores et déjà que dans l'optique qui est celle de Schelling, croire à l'existence d'un Dieu moral, fût-il du ressort d'une exigence (*Forderung*) pratique, relève de la faculté théorique qui donne (ou non) son assentiment à l'existence des objets. Pour le système du criticisme, qui est une philosophie kantienne d'après son *esprit*, la raison postule son objet, c'est-à-dire non pas la nécessité d'admettre son existence, mais d'envisager son objet comme un objet de l'agir (*Handeln*). Et c'est bien cette différence qui distinguera, malgré tous les rapprochements entre les deux systèmes, le dogmatisme du criticisme. Schelling parle à ce propos de l'« esprit des postulats » pratiques comme le critère décisif qui distingue les deux systèmes. En dernier ressort, les deux systèmes se distinguent dans l'interprétation du statut de l'objet postulé. Alors que l'absolu est envisagé par le dogmatisme comme un objet réalisé, il est pour le criticisme l'objet d'un effort infini.

La position ici défendue par Schelling semble supposer ainsi que le postulat de la raison pratique est à comprendre dans un sens strictement pratique et qu'une dérogation à ce principe conduit à une interprétation dogmatique du postulat, c'est-à-dire à une interprétation *fausse*. De surcroît, la thèse de l'indécidabilité théorique entre les systèmes apporte une preuve supplémentaire en faveur cette interprétation.

Cet écartèlement des intérêts de la raison théorique et de la raison pratique dans le postulat, encore présent dans les *Lettres*, ne tardera pas à être mis en cause dans l'*Aperçu*, qui opère un « tournant » par rapport au projet philosophique des *Lettres*. Ce changement de position est aussi, à notre avis, présent dans un bref texte intitulé *De la révélation et de l'instruction du peuple (Ueber Offenbarung und Volksunterricht)* paru tout d'abord dans le *Philosophisches Journal* en 1798 à l'occasion de la parution de l'écrit de Niethammer en 1797, *Esquisse de fondation d'une doctrine de la révélation qui soit en accord avec les préceptes de la raison (Doctrinae de revelatione modo rationis praeceptis consentaneo stabiliendae periculum)*⁵⁷¹. Si la théorie des postulats ne fait pas l'objet d'un développement aussi étendu que dans l'*Aperçu*, ce texte présente l'intérêt de revenir sur le statut du postulat de la raison pratique dans une continuité avec le cadre problématique des *Lettres*, où Schelling dénonce les contradictions de l'interprétation du postulat pratique par la théologie de Tübingen. En se penchant sur le

⁵⁷¹ L'écrit de Niethammer est publié un an plus tard en allemand avec le titre *Versuch einer Begründung des Vernunftmäßigen Offenbarungsglaubens (Tentative d'une fondation de la croyance rationnelle issue de la révélation)*. Pour l'analyse de la réaction de Schelling à l'écrit de Niethammer cf. Georg Neugebauer, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007, p.55-58.

rapport entre postulat pratique et religion, Schelling reprend certains problèmes posés dans les *Lettres*, tout en opérant quelques déplacements par rapport à celles-ci, déplacements qui sont à notre avis significatifs du tournant que la philosophie schellingienne est en train de prendre à cette époque (dans les années 1797-1798).

Schelling revient ainsi sur la contradiction pratique déjà mise en évidence dans les *Lettres* entre, d'une part, l'attribution du statut de postulat pratique à l'idée de l'existence d'un Dieu agissant dans le monde et, d'autre part, l'autonomie de l'être fini. Mais le philosophe, au contraire de ce qui a lieu dans les *Lettres*, redouble cette contradiction du postulat pratique de la théologie de Tübingen d'une autre qui demeure absente des *Lettres*, à savoir une contradiction entre la raison pratique et la raison théorique qui découle du fait d'envisager les deux usages de la raison comme des compartiments étanches. Dans ce contexte, Schelling tient ainsi à affirmer contre un certain usage du postulat pratique qu' :

Il est évident, que l'on ne peut pas éviter de [procéder à] une construction théorique d'un concept par le fait qu'il devient un postulat pratique⁵⁷².

Dès lors, comprendre le principe de la philosophie comme un postulat ne renvoie plus à un primat de la raison pratique comprise dans son opposition à la raison théorique, mais enferme une signification théorico-pratique, qui est justement précisée dans l'*Aperçu général*. Quelques articles de l'*Aperçu*, où Schelling se donne pour tâche de parvenir à l'unité de la philosophie pratique et de la philosophie théorique, synonyme de l'élaboration du système philosophique après Kant, suggèrent que le projet systématique de la philosophie est désormais pour Schelling celui d'une articulation théorico-pratique.

Dans le contexte d'une exigence d'unité de la raison théorique et de la raison pratique, Schelling cite la deuxième critique kantienne, montrant par là que ce projet d'articulation théorico-pratique s'inscrit bien dans la continuité du criticisme :

Je présuppose par là des lecteurs qui partagent avec Kant l'attente – „ de ce qu'un jour on parvienne jusqu'à la pénétration du pouvoir de la raison pure *tout entière*) et à ce que l'on puisse *tout* (*la philosophie théorique et la philosophie pratique*) dériver d'un seul

principe, ce qui est l'irrésistible besoin de la raison humaine, qui ne trouve une entière satisfaction que dans l'unité systématique complète de ses connaissances" ⁵⁷³.

Mais que signifie alors que le postulat relève de l'usage théorique de la raison ou encore, dans les termes de *De la révélation et de l'instruction du peuple*, que l'on ne peut contourner la « construction théorique » d'un concept du postulat pratique ? Telle est la question à laquelle il convient de répondre si l'on veut élucider l'horizon de la revalorisation de la théorie à partir de l'*Aperçu* et dans les premiers écrits de la philosophie de la nature comme étant celui d'une unité théorico-pratique du système.

1.2. Postulat kantien et jugement théorique fichtéen

On remarquera donc tout d'abord que c'est dans l'*Aperçu* que Schelling s'exprimera pour la première fois de manière explicite concernant la signification de la notion de « postulat », qu'il tiendra à inscrire à la fois dans l'usage théorique et dans l'usage pratique de la raison. Cette position sera réitérée dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* dans des termes très proches de l'*Aperçu*. L'interprétation schellingienne du principe de la philosophie comme postulat nous semble présenter une spécificité de la philosophie schellingienne et est, à ce titre, révélatrice du projet philosophique qui anime le jeune Schelling.

Il est clair que Schelling reprend à Kant une certaine compréhension du postulat mathématique et du postulat pratique en même temps que, s'il n'a peut-être pas trouvé explicitement chez Fichte l'idée de « postulat » pour caractériser le principe de la philosophie⁵⁷⁴, le philosophe a pu s'inspirer, à notre avis, de la théorie fichtéenne du

⁵⁷² *Ueber Offenbarung und Volksunterricht*, SW, I, p. 476; HKA, I, 4, p. 251: « Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff praktisches Postulat wird, eine theoretische Konstruktion desselben nicht umgehen kann ».

⁵⁷³ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 375 ; HKA, I, 4, p. 102 : « Ich setze dabei Leser voraus, die mit Kant die Erwartung theilen, „es dereinst bis zur Einsicht des *ganzen* reinen Vernunftvermögens bringen und *alles* (theoretische und praktische Philosophie) aus Einem Princip ableiten zu können, welches das unvermeidliche Bedürfniß der menschlichen Vernunft ist, die nur in einer vollständigen systematischen Einheit ihrer Erkenntnisse völlige Zufriedenheit findet'' ». Schelling cite ici approximativement l'« Examen critique de l'analytique de la raison pure pratique » dans la deuxième critique. Cf. Kant, CRPratique, « Analytique transcendante », p. 718 (AK, V, p. 90-91) : « De telles comparaisons réjouiront celui qui a pu se convaincre de l'exactitude des propositions qui apparaissent dans l'analytique, car elles autorisent, à juste titre, à espérer qu'il sera peut-être un jour possible de parvenir à comprendre l'unité de la raison pure toute entière (de la raison théorique aussi bien que pratique), et à tout dériver d'un seul principe, ce qui est l'inévitable besoin de la raison humaine, laquelle ne trouve une entière satisfaction que dans une unité parfaitement systématique de ses connaissances ».

⁵⁷⁴ Néanmoins, Fichte accorde une dimension d'exigence (*Forderung*) au premier principe de la philosophie qui fonde le droit de postuler un accord du Moi avec l'objet. Cf. *Grundlage*, p. 132 (SW, I,

jugement thétique comme un principe qui exprime un *devoir* qui n'est pas seulement d'ordre pratique. La conception schellingienne n'est donc pas sans rapport avec la conception du jugement thétique tel que Fichte l'expose dans la *Grundlage*.

Dans la première partie de notre travail, nous avons pu nous attarder sur la conception schellingienne de la proposition thétique ainsi que sur la théorie des jugements en général chez Schelling et chez Fichte. Alors que dans *Du Moi*, la proposition thétique était la position inconditionnée de l'identité à soi-même du Moi, Fichte interprète, comme Walter Janke l'a parfaitement montré, l'« être » des jugements thétiques comme « devoir » (*Sollen*) et c'est pourquoi ces jugements n'ont pas le caractère de l'exactitude justifiable (*begründbar Richtigkeit*), mais celle de la certitude de la conscience de la raison pratique⁵⁷⁵.

En effet, Fichte met en évidence que les jugements thétiques ne présupposent pas, à la différence des jugements antithétiques et synthétiques, une raison de relation [?] et une relation de différence, car, dans le jugement thétique, quelque chose est posée dans son identité à soi-même. Ces jugements correspondent à ceux que Kant et ses successeurs nomment « infinis »⁵⁷⁶. Fichte fournit trois exemples de ce jugement. Le jugement originel de ce type est le « *Je suis* » (*Ich bin*) où la place du prédicat est laissée vide pour la détermination possible du Moi à l'infini⁵⁷⁷. De même, tous les jugements compris dans la position absolue du Moi sont de ce type. C'est le cas du jugement « homme est libre », dans lequel la composition des deux concepts a lieu dans l'Idée du Moi comprise comme une fin pratique, de laquelle l'homme doit toujours s'approcher sans néanmoins pouvoir l'atteindre. Ces exemples impliquent que le jugement thétique, à la différence des autres deux types de jugement ne tient pas sa rectitude (*Richtigkeit*) d'un fondement (*Grund*) de la relation et de la différence. Il appert de l'interprétation fichtéenne du principe de la philosophie comme un jugement

p. 261). Dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, Fichte exprime l'idée reprise par Schelling dans l'*Aperçu*, selon laquelle le premier postulat de la philosophie est la construction du Moi par lui-même. Cf. *Seconde Introduction*, p. 268 (SW, I, p. 458). En dépit de l'attribution du statut de postulat à l'exigence de construction du Moi, Fichte ne thématise pas, comme le fait Schelling, le principe de la philosophie comme « postulat ».

Pour l'interprétation fichtéenne de la doctrine kantienne des postulats dans l'ensemble de l'œuvre de Fichte cf. Edith Düsing, « Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen », in *Fichte-Studien*, 2000 (18), p. 19-48.

⁵⁷⁵ Walter Janke, *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993, p. 211.

⁵⁷⁶ Fichte, *Grundlage*, p. 35 (SW, I, p. 117-118).

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 34 (SW, I, p. 116).

thétique que les jugements thétiques sont de l'ordre de l'idéal et qu'ils expriment ainsi une tâche pratique.

Alors que les jugements thétiques sont pour Fichte de l'ordre de l'idéal et s'inscrivent ainsi dans la pratique et l'esthétique⁵⁷⁸, Schelling, par son recours, dans *Du Moi*, à l'exemple kantien de jugement synthétique *a priori* pour rendre compte de la signification des jugements thétiques, considère implicitement qu'il y a des jugements thétiques théoriques. Or, dans *l'Aperçu*, le principe devient un postulat que Schelling comprend comme un principe théorico-pratique exprimant un *devoir*, qu'il s'agira d'élucider dans le présent chapitre. Nous retiendrons à présent que ce changement dans le statut du principe de la philosophie apporte une preuve supplémentaire en faveur de notre thèse d'après laquelle le changement de modèle philosophique du système introduit par *l'Aperçu* se cristallise autour des rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique.

On assiste ainsi, avec la conception du principe de la philosophie comme postulat dans *l'Aperçu*, à un rapprochement avec la philosophie fichtéenne, mais l'unité théorico-pratique qu'il engage sera déterminée d'une manière inédite. Or, le recours au terme de « postulat » ne trahit pas seulement la préoccupation de Schelling de fournir une interprétation selon l'esprit de la philosophie kantienne, mais révèle en outre l'enjeu de la problématique de l'évidence du principe. En effet, nous pensons que c'est parce que Schelling tient à délivrer une théorie convaincante de l'évidence du principe qu'il s'appuie plutôt sur la caractérisation kantienne des postulats mathématiques pour penser le postulat en philosophie. Il conteste ainsi que le postulat relève de la raison pratique :

Un postulat pratique est une *contradictio in adjecto*. En morale, il n'y a, pour autant qu'elle est *formelle*, que des *commandements* : ils deviennent, appliqués à l'expérience, des *tâches*, mais des tâches *nécessaires*, dont chacun doit s'acquitter du mieux qu'il *peut*⁵⁷⁹.

Avec la distinction entre, d'une part, la tâche exprimée par un commandement et, d'autre part, l'objet du postulat, Schelling entend bien dissocier le postulat de la philosophie d'un usage qui relèverait seulement de la philosophie pratique. C'est

⁵⁷⁸ En effet, d'après Fichte, le jugement de goût : « A est beau » est un jugement qui exprime la tâche de trouver l'Idéal pour A.

pourquoi il se rapporte à l'usage des postulats dans les mathématiques, ce qui lui permet du coup de bien distinguer les « tâches infinies » de la raison pratique du postulat de la philosophie comme principe du système :

Postulat signifie l'exigence d'une construction *originale* (transcendante). Mais Dieu et l'immortalité ne sont pas des *objets* d'une construction *originale*. Dans la philosophie pratique, il n'y a que des *commandements*. Ceux-ci, dans la mesure où leur objet est infini, et doit être réalisé dans une infinité *empirique*, sous des conditions *empiriques*, deviennent des *tâches*, et précisément des *tâches infinies*. C'est pourquoi les appeler *postulats* n'est guère mieux que si l'on voulait de la même façon les appeler des tâches infinies en mathématiques⁵⁸⁰.

Dans la citation ci-dessus, Schelling se rapporte à Dieu et à l'immortalité, deux des postulats de la raison pratique d'après Kant, tout en leur refusant le statut de postulat. Mais il se réclame pourtant du « criticisme » en considérant le principe un postulat. En définissant le postulat comme un principe théorico-pratique et par l'évocation des postulats mathématique, Schelling semble rapporter à la fois à la caractérisation des postulats en mathématique dans la première critique kantienne et à l'usage de la raison pratique dans les postulats de la raison pratique dans la deuxième critique. C'est une certaine articulation théorico-pratique du postulat qui marque la spécificité de la lecture schellingienne. Avant d'élucider l'unité théorico-pratique du postulat d'après l'*Aperçu* et le *SIT*, il importe préalablement de mettre en évidence ce que semble avoir été retenu par Schelling de la doctrine kantienne afin de saisir davantage les déplacements opérés par le jeune philosophe.

Kant renvoyait déjà, dans la première critique, à la notion de postulat, caractérisant le « postulat » en mathématique comme une proposition pratique⁵⁸¹ qui contient la

⁵⁷⁹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 447-448 ; HKA, I, 4, p. 174 : « Ein praktisches Postulat ist eine Contradictio in adjecto. In der Moral gibt es, sofern sie *formal* ist, nur *Gebote*; diese auf die Erfahrung angewandt, werden *Aufgaben*, aber *nothwendige* Aufgaben, die jeder so gut lösen soll, als er *kann* ».

⁵⁸⁰ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 451 ; HKA, I, 4, p. 177 : « *Postulat* bedeutet die Forderung einer *ursprünglichen* (transscendentalen) Konstruktion. Gott aber und die Unsterblichkeit sind keine *Gegenstände* einer *ursprünglichen* Konstruktion. In der praktischen Philosophie gibt es nur *Gebote*. Diese, insofern ihr Objekt unendlich ist, und in einer *empirischen* Unendlichkeit, unter *empirischen* Bedingungen realisiert werden soll, werden zu *Aufgaben*, und zwar zu *unendlichen Aufgaben*. Sie deßhalb *Postulate* nennen, ist nicht viel besser, als wenn man unendliche Aufgaben in der Mathematik so nennen wollte ».

⁵⁸¹ Ch. Wolff caractérise aussi le postulat comme une proposition pratique, en le distinguant des propositions théoriques indémontrables que sont les axiomes (§267). Cf. Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive Logica*, in GW, Abt. II, Band I.2, pars II, §269, p. 259 : « *Propositio practica*

synthèse par laquelle nous nous donnons un objet et produisons son concept. Cette proposition pratique ne peut pas être démontrée, car elle exprime le procédé à partir duquel nous produisons le concept d'une figure. Ainsi par exemple : avec une ligne donnée et à partir d'un point donné, l'acte de tracer un cercle sur une surface⁵⁸².

C'est en ce sens que Kant parle également des postulats de la pensée empirique qui appartiennent aux principes *a priori* régulateurs de l'entendement pur. Ainsi, les principes de la modalité n'accroissent pas le concept de la chose. Les prédicats de la possibilité, de la réalité et de la nécessité énoncent l'action du pouvoir de connaître par lequel le concept est produit ou, en d'autres termes, ils énoncent la manière dont le concept est lié à la faculté de connaître⁵⁸³.

On comprend que ce que Kant entend ici par proposition *pratique* ne relève pas du pouvoir pratique de la raison en tant que source de législation pour une volonté, mais désigne une action dans son sens le plus général et qui peut ainsi relever de la raison théorique. Il est vrai que le postulat en géométrie énonce, d'après Kant, une règle pratique pour la volonté, mais il s'agit d'une règle qui dépend d'une condition problématique de la volonté, c'est-à-dire que le postulat géométrique énonce « la supposition que l'on *peut* faire une chose, au cas où l'on exigerait qu'on la *doive* faire »⁵⁸⁴. C'est pourquoi, Kant tiendra à préciser, dans une note de la *Critique de la raison pratique*, que des propositions qui sont appelées *pratiques* en mathématiques ou en physique, devraient être appelées proprement *techniques* :

indemonstrabilis vocatur *Postulatum* ». Au §266, Ch. Wolff avait caractérisait les propositions théoriques et les propositions pratiques en considérant théorique une proposition dans laquelle l'on affirme ou l'on nie une propriété du sujet, alors que la proposition pratique postule quelque chose qui peut ou doit être fait. Cf. *Ibid.*, p. 258.

Nous remarquerons que la distinction kantienne entre deux usages de la raison, théorique et pratique, se réapproprie et transforme la distinction de Wolff entre théorique et pratique comme distinction entre deux facultés : une faculté « *cognoscitiva* » et une faculté « *appetitiva* ». La partie de la philosophie qui s'occupe de la faculté de connaissance dans sa connaissance de la vérité est nommée « Logique », alors que la philosophie pratique s'occupe de l'usage de la faculté appétitive en tant que celle-ci procure le bien et fuit le mal. Néanmoins, la distinction entre « théorique » et « pratique » est chez Wolff double, car ces deux parties de la philosophie (logique et philosophie pratique) se divisent à leur tour en une partie théorique, qui s'occupe des structures formelles et en une partie pratique, qui a affaire à l'application de ces dernières. Cf. C. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, §60-62.

⁵⁸² Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 964-965 (AK, III, p. 198).

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 965 (AK, III, p. 198). En effet, les principes de la modalité expriment seulement le rapport à la faculté de connaître sans augmenter la détermination de l'objet. Kant les énonce comme suit : « 1. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*. 2) Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est *réel*. 3. Ce dont la cohésion avec le réel est déterminée suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe *nécessairement*) ». [Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 948 (AK, III, p. 185-186)].

⁵⁸⁴ Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 644 (AK, V, p. 31).

Car il ne s'agit pas du tout dans ces sciences de la détermination de la volonté ; ces propositions indiquent simplement la diversité de l'action possible, diversité suffisante pour produire un certain effet ; elles sont, par suite, aussi théoriques que toutes les propositions qui expriment la relation de cause à effet. Or, celui qui désire l'effet doit nécessairement aussi accepter d'en être la cause ⁵⁸⁵.

La notion de « postulat » est explicitée par Kant dans la *Critique de la raison pratique*, où il considère, dans une note de la préface, ce qui distingue le postulat de la raison pratique de la signification des postulats de la mathématique pure. On y apprend que ce qui est commun aux deux postulats, c'est que le postulat exprime une certitude de la possibilité postulée. Kant précise que, dans le cas des postulats de la mathématique pure, cette certitude est une nécessité connue théoriquement, car les postulats « postulent la *possibilité d'une action*, dont l'objet a été d'avance théoriquement reconnu *a priori* avec une entière certitude comme *possible* »⁵⁸⁶, alors que les postulats de la raison pratique pure « postulent la possibilité d'un *objet* même (Dieu et l'immortalité de l'âme) à partir de lois *pratiques* apodictiques, donc uniquement pour l'exigence d'une raison pratique ». Cette divergence a pour corollaire une distinction du sens même de la « nécessité » énoncée par les deux postulats : la nécessité exprimée par le postulat pratique n'est pas une nécessité relativement à l'objet, mais elle est une nécessité subjective, c'est-à-dire une supposition nécessaire relativement au sujet pour observer les lois pratiques et objectives de la raison pratique. Elle a ainsi, selon les mots mêmes de Kant, le statut d'une hypothèse nécessaire (*notwendige Hypothesis*) eu égard au sujet de l'action. Nous remarquerons que cette affirmation ne contredit pas nécessairement la distinction kantienne entre hypothèse et postulat que nous avons mise en évidence précédemment. En effet, ce que Kant souligne ici, avec l'idée d'une hypothèse nécessaire par rapport au sujet, c'est que le postulat exprime une nécessité subjective de la raison, alors que dans son sens plus technique, l'hypothèse relève d'une nécessité théorique d'explication.

Face à cette conception des postulats de la raison pratique par Kant, nous comprenons que l'interprétation schellingienne des postulats de la raison pratique selon

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 636-637 (AK, V, p. 26 : « Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun ; sie zeigen nur das Mannigfaltige der möglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung ausagen. Wem nun die letztere beliebt, der muß sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein »).

⁵⁸⁶ Kant, CRpratique, « Préface », OP, II, p. 618-619 (AK, V, p. 12).

le modèle des postulats de la mathématique n'est pas dépourvue de signification. Avec cette interprétation, Schelling semble vouloir contester que la nécessité exprimée par le postulat ne soit qu'une nécessité subjective, comme c'est le cas des postulats de la raison pratique chez Kant. En même temps, le principe comme postulat de la philosophie signifie pour Schelling la possibilité d'une action comme dans le cas des postulats mathématiques d'après Kant, sans pour autant qu'il s'agisse, dans cette optique, de postuler la possibilité d'une action, dont l'objet a été reconnu théoriquement *a priori*.

Quoiqu'il n'y ait qu'une unique occurrence du terme « postulat » dans *Du Moi* à propos d'une critique d'une certaine interprétation de la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique, nous remarquerons que l'idée même d'une « hypothèse nécessaire » ainsi que le statut du principe de la philosophie comme « présupposition » (*Voraussetzung*)⁵⁸⁷ nécessaire renvoient à un usage à la fois théorique et pratique de l'exigence de résolution du problème énoncé au seuil de l'écrit comme étant celui de la « réalité du savoir ».

Le recours à l'« hypothèse nécessaire » dans le *Du Moi* comme réponse à une exigence théorique court-circuite la distinction établie par Kant entre postulat mathématique qui concerne la possibilité d'une action, dont l'objet a déjà été reconnu *a priori* comme possible et le postulat pratique qui postule la possibilité même de l'objet. Alors que pour Kant l'hypothèse d'un fondement originaire (*Urgrund*) dans le cadre spéculatif correspond au besoin d'expliquer des faits pour satisfaire la raison dans ses recherches, l'hypothèse du fondement intervient certes dans *Du Moi* pour rendre compte de l'unité de la connaissance et de la régularité des lois de l'expérience, mais elle constitue le garant même de la réalité du savoir et donc de la réalité du monde extérieur à la conscience. Alors que Kant admet dans la deuxième critique que l'effectivité de l'ordre et la finalité de la nature constituent quelque chose qui peut être observé et que, par conséquent, le philosophe n'a pas besoin pour s'assurer de celles-ci de supposer un fondement originaire⁵⁸⁸, Schelling prend le contre-pied de cette position dès l'ouverture de l'écrit *Du Moi* par l'affirmation implicite d'une insuffisance de l'expérience, fût-elle

⁵⁸⁷ Il faut toutefois remarquer que la « présupposition » intervient dans ce texte non pas seulement dans le champ de la philosophie pratique, mais que Schelling y a aussi recours dans l'argumentation de la philosophie théorique. En effet, le Moi absolu est une « présupposition » faite en vue d'expliquer le moi empirique et, par conséquent, la représentation. Cf par exemple *Du Moi*, p.71 (SW, I, 1, p.170 ; HKA, I, 2, p. 93).

⁵⁸⁸ Kant CRPratique, « Dialectique de la raison pure pratique », p.781 (AK, V, p. 142)

pensée sous des lois, pour constituer un savoir⁵⁸⁹. Il est nécessaire, d'après Schelling, d'admettre un principe à même d'unifier toutes les lois naturelles dans un système.

Schelling tient ainsi à faire un usage à la fois théorique et pratique de l'« hypothèse nécessaire » : théorique parce qu'il répond non pas à un besoin pratique, mais à une exigence théorique de la raison, et pratique, car l'accomplissement de l'exigence théorique relève de la raison pratique à titre de pouvoir législateur. A la lumière de ces considérations, nous pouvons remarquer que le statut du principe dans *Du Moi*, même s'il est à envisager comme une hypothèse ou une présupposition nécessaire, possède la même signification théorico-pratique que le principe dans les *Lettres* et implique également un investissement théorique de la partie pratique de la philosophie. De surcroît, c'est seulement moyennant une exigence de la raison théorique qu'une primauté de la philosophie pratique peut être pensée dans le cadre du système.

Mais, dans ce contexte, est-il encore possible de parler de « primauté du pratique » ? Nous nous croyons autorisés à considérer que Schelling accorde sans doute un rôle prééminent à la raison pratique, dans la mesure où la réalisation du système n'est possible que parce que la raison possède un usage pratique, c'est-à-dire qu'elle constitue un pouvoir législateur indépendant de l'expérience. Le sens déjà mis en évidence de la raison pratique comme pouvoir réalisateur dans les *Lettres* est ce qui permet à Schelling de voir dans celle-ci la source de l'activité philosophique de l'élaboration du système.

En effet, le sens criticiste du postulat pratique de l'existence d'un Dieu moral dans les *Lettres*, posé au cœur du débat dès la première lettre, doit être saisi à la lumière de l'exigence de « l'action à travers laquelle l'absolu se réalise »⁵⁹⁰. Cela signifie alors que la signification criticiste du postulat pratique de l'existence de Dieu consiste dans l'exigence de réaliser pratiquement l'idée de Dieu, alors que l'interprétation dogmatique conduisait le philosophe à une présupposition objective, qui relevait certes d'une intention pratique, mais qui engageait une attitude du sujet proprement théorique, à savoir le « tenir pour vrai »⁵⁹¹.

Il importe alors de s'interroger sur la mise en place de l'unité théorico-pratique dans la théorie du principe-postulat telle qu'elle est explicitement pour la première fois

⁵⁸⁹ Néanmoins Schelling a pu trouver dans la première critique kantienne de nombreux témoignages d'une telle exigence. Par exemple Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1191-1192 (AK, III, p. 382) : « En effet, l'existence des phénomènes (*Dasein der Erscheinungen*), qui n'est nullement fondée en soi-même mais qui est toujours conditionnée, nous engage (*fodert uns auf*) à chercher quelque chose de distinct de tous les phénomènes, par conséquent un objet intelligible en qui cesse cette contingence ».

⁵⁹⁰ *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 205 (SW, I,1, p.333 ; HKA, I, 3, p.103).

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 205 (SW, I, 333 ; HKA, I, 3, p.103).

proposée par Schelling dans les articles de l'*Aperçu*. En dépit de la critique adressée par Schelling dans les *Lettres* à l'encontre de l'usage dogmatique des postulats, qui méconnaît le sens proprement pratique du postulat, à savoir que son objet est objet d'un *agir*, Schelling n'hésite pas à convoquer un an plus tard la raison théorique pour l'élaboration du postulat. Le reproche que Schelling fait au dogmatisme vise certes à attirer l'attention sur l'écueil d'une antinomie possible à l'intérieur de la raison entre ce qui relève de la raison théorique et de la raison pratique et que Kant cherchait à éviter dans la deuxième critique par une séparation claire des deux domaines, mais cela ne met pas en cause un concours de la raison théorique dans l'élaboration du postulat. Quel est alors l'usage légitime ou encore l'usage criticiste de la raison théorique au sein d'un système philosophique?

1.3. L'unité théorico-pratique exprimée par le postulat

Nous apprenons dans l'*Aperçu général* que le postulat désigne un principe qui relève d'un double usage de la raison (théorique et pratique), ce que Schelling cherche à élucider en mettant en évidence tout d'abord ce qui signifie un principe purement théorique et un principe strictement pratique. Un principe purement théorique est, nous dit Schelling, un *théorème* (*Lehrsatz*), car il concerne une existence (*Dasein*), alors qu'un principe purement pratique est un *impératif* (*Imperativ*)⁵⁹², que Schelling ne définit pas, mais que le texte suggère comme étant une loi qui commande une action de manière nécessaire.

Cette caractérisation des deux principes théorique et pratique révèle ce que Schelling entend par raison théorique et raison pratique. En effet, Schelling semble caractériser le principe théorique moyennant le contenu même du principe (l'existence), alors que la dimension pratique du principe est caractérisée d'après le rapport que le sujet entretient avec l'objet. Or, dans les *Lettres*, le philosophe avait caractérisé le « théorique » à travers le mode par lequel un objet était appréhendé par le sujet et c'était justement parce que le « tenir pour vrai » était envisagé comme un mode théorique du rapport à l'objet que Schelling faisait remarquer dans ce texte que la notion d'« hypothèse pratique » devait mobiliser nécessairement l'usage théorique de la raison.

⁵⁹² *Aperçu*, SW, I, p. 446-448 ; HKA, I, 4, p. 173-174. Le postulat est aussi distingué dans le *SIT* du théorème et du principe pratique, que Schelling ne désigne pas toutefois dans ce texte comme un « impératif » mais comme un « commandement » (*Gebot*). On remarquera que ce changement n'a aucune

Ce changement de perspective dans la caractérisation de l'usage de la raison théorique ne nous semble qu'apparent, puisque le mode du rapport à l'objet qu'est le « tenir pour vrai » est caractérisé précisément par une modalité de l'assentiment donné à l'existence de l'objet. Autrement dit : que l'objet de la raison théorique soit une existence a aussi pour corrélat un mode spécifique de relation à l'objet et vice-versa. C'est ainsi que la raison théorique se laisse caractériser par la position d'une certaine passivité dans le sujet, alors que la raison pratique est caractérisée par l'activité.

D'après le point de vue du système de la philosophie transcendantale, le postulat en tant que principe de la philosophie exige pour le sujet de s'intuitionner originairement avant toute détermination (penser, vouloir, etc.) ou, autrement dit, de devenir conscient dans son activité originaire par la construction du « Moi » ou de l'intelligence, conception du principe sur laquelle nous reviendrons plus tard. Nous retiendrons à présent que la thèse philosophique du Moi comme principe de la philosophie signifie dans *l'Aperçu* ainsi que dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* que le principe est une exigence de construction de la conscience de soi. Cela signifie que l'objet de la philosophie, le « Moi », n'est pas donné d'une manière purement théorique, mais qu'il doit être produit et saisi dans son autoproduction originaire.

Il nous importe de bien saisir le sens de cette unité théorico-pratique, car non seulement tout le sens du « pratique » s'y joue, mais elle engage en outre, d'après l'hypothèse avancée, une conception déterminée du système philosophique, qui se fait jour dans *l'Aperçu* et qui se trouvait absente des *Lettres*.

Schelling élucide l'unité théorico-pratique du postulat en mettant en évidence l'exigence de construction⁵⁹³ de l'objet de la philosophie exprimée par le principe. Cet objet n'est donc pas tout d'abord donné :

conséquence pour la compréhension du postulat comme une proposition théorico-pratique. Cf. *SIT*, p. 40 (SW, I, 3, p. 376 ; HKA, I, 9-1, p. 66).

⁵⁹³ La construction du Moi comme intelligence est l'opération par laquelle le philosophe cherche à parvenir à l'établissement de la synthèse de la conscience de soi à partir d'une dualité d'activités. Quoiqu'il s'agisse d'une opération théorique, il n'en reste pas moins vrai que l'hypothèse de la dualité d'activités comme condition de la conscience de soi est établie explicitement dans la philosophie pratique qui met en évidence la tendance du Moi à l'autonomie ainsi que la nécessité d'une activité qui s'oppose à l'activité du Moi dans l'affirmation de cette autonomie. Schelling peut ainsi affirmer dans *l'Aperçu*, SW, I, 1, p. 408 ; HKA, I, 4, p. 135 : Mais que l'esprit humain soit en général contraint de *construire à partir d'opposés* tout ce qu'il intutionne et connaît, on n'en comprend pas le fondement sans mettre au jour le *dualisme originaire* dans l'esprit humain que Kant a *établi* dans sa philosophie pratique, mais qu'il n'a fait que *présupposer* partout dans sa philosophie théorique ».

Si donc le principe de la philosophie ne peut être ni simplement théorique ni simplement pratique, il doit être *les deux* à la fois. Mais *l'un et l'autre* sont unifiés dans le concept de *postulat*, celui-ci est *théorique* parce qu'il exige une construction originaire, il est *pratique* parce qu'il ne peut (en tant que postulat de la philosophie) emprunter sa force contraignante (pour le sens interne) que de la philosophie pratique. Le principe de la philosophie est donc nécessairement un *postulat* ⁵⁹⁴.

Que signifie plus concrètement que le postulat de la philosophie emprunte sa force contraignante à la philosophie pratique ? Et quelles conséquences possède cette conception sur la détermination du rôle de la philosophie théorique ? Répondre à ces questions nous permettra de mettre en évidence qu'il y a, dans une certaine manière, un primat qui revient à la raison pratique et ce, en dépit de la dissociation de l'usage des postulats d'une sphère strictement pratique. En effet, il pourra bien s'avérer que l'unité théorico-pratique ne peut se faire que par le biais de la raison pratique et que c'est bien cela que le principe de la philosophie comme liberté exprime.

La première question à laquelle il s'agit de répondre est de savoir dans quelle mesure le postulat engage l'usage de la raison pratique. Schelling pense-t-il ici à la philosophie pratique dans le sens d'une éthique, d'une philosophie politique ou du droit ou encore d'une philosophie de l'histoire ?

Schelling pense ici selon toute vraisemblance à une philosophie pratique fondamentale telle que Fichte l'a développée dans la partie pratique de la *Grundlage*. Il n'est donc pas question ici d'une philosophie pratique *appliquée* telle qu'une éthique ou une philosophie de l'histoire. Schelling ne s'explique pas clairement concernant la possibilité d'une philosophie pratique *appliquée* et des modalités dans lesquelles une telle philosophie pourrait trouver son fondement dans une philosophie pratique fondamentale. Le philosophe se contente de partager le domaine de l'expérience entre, d'un côté, la nature et, de l'autre l'histoire, faisant remarquer que cette division correspond à la distinction entre une philosophie théorique et une philosophie pratique. Suite à cette distinction, Schelling pose la question de savoir si une philosophie de

⁵⁹⁴ *Ibid.*, SW, I, p. 448 ; HKA, I, 4, p. 174 : « Weder also das Princip der Philosophie weder bloß theoretisch noch bloß praktisch seyn kann, so muß es *beides* zugleich seyn. *Beides* aber ist vereinigt im Begriff des *Postulats*, es ist *theoretisch*, weil es eine ursprüngliche Konstruktion fordert, *praktisch*, weil es (als ein Postulat der Philosophie) seine zwingende Kraft (für den innern Sinn) nur von der praktischen Philosophie entlehnen kann. Also ist das Princip der Philosophie nothwendig ein *Postulat* ».

l'histoire est possible, question à laquelle il répond négativement⁵⁹⁵. L'idée d'une philosophie de la nature retient beaucoup plus l'attention de Schelling, ce qui est révélateur de la revalorisation dont la philosophie théorique fait l'objet.

Mais cette absence de référence à toute philosophie pratique qui s'attacherait à un domaine particulier de l'action humaine n'empêche pas Schelling de nous indiquer la voie dans laquelle il faut comprendre le rapport entre l'exigence (*Forderung*) de construction du Moi au principe de la philosophie et la « loi morale » en se référant à une « parenté » avec les exigences morales :

Il n'y a qu'une sorte de postulats qui possèdent une force *contraignante*, ceux de la *mathématique* ; parce qu'ils peuvent être exposés en même temps dans l'intuition externe. Mais des postulats théoriques en *philosophie* (puisqu'ils exigent une construction compréhensible seulement pour le sens interne) ne peuvent obtenir leur force contraignante que par une parenté avec des exigences *morales*, parce que celles-ci sont catégoriques, et donc même *contraignantes nécessairement* ⁵⁹⁶.

On comprend alors que ce qui intéresse Schelling dans la primauté accordée à la philosophie pratique n'est pas vraiment une réflexion sur les conditions de l'action humaine dans un de ses domaines particuliers, mais bien plutôt, selon notre hypothèse, l'évidence que la philosophie pratique, de par sa référence à l'exigence de la loi morale, acquiert pour le principe du système. Il convient alors de se demander en quoi consiste exactement cette *parenté* entre l'exigence pratique de construction et les exigences morales, dont le paradigme est celui de la loi morale ?

On remarquera que, déjà dans *Du Moi*, où il n'est pas encore question du principe de la philosophie comme postulat, Schelling considère que le Moi absolu est condition de la loi morale pour un sujet fini en même temps que c'est la loi morale, à titre de

⁵⁹⁵ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 473 ; HKA, I, 4, p. 190. Schelling répond négativement à cette question en décelant une contradiction entre, d'une part, la philosophie comme savoir *a priori* et, d'autre part, la condition qu'implique toute histoire et qui est une impossibilité de détermination *a priori* de l'activité libre. Néanmoins, dans *Du Moi*, Schelling avait accordée quelques remarques à propos du lien entre philosophie pratique et droit et éthique. Ainsi, le philosophe élabore un concept de « possibilité pratique », à partir duquel il croit pouvoir fonder le système du droit et le système de l'éthique. Cf. *Du Moi*, p. 138, note (SW, I, 1, p. 233 ; HKA, I, 2, p. 164).

⁵⁹⁶ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 416 ; HKA, I, 4, p. 143 : « Es giebt nur eine Art von Postulaten, die *zwingende* Kraft haben, die der *Mathematik* ; weil sie zugleich in der äußern Anschauung darstellbar sind. Theoretische Postulate in der *Philosophie* aber (da sie eine nur dem innern Sinn verständliche Konstruktion fordern) können ihre zwingende Kraft nur durch Verwandtschaft mit *moralischen* Forderungen erhalten, weil diese kategorisch, also selbst *nöthigend* sind ». Cf. aussi *Ibid.*, SW, I, 1, p. 415 ; HKA, I, 4, p. 142.

proposition exprimant l'exigence d'une identité à soi-même, qui permet au sujet fini de se représenter le Moi absolu comme exigence, alors que les propositions théoriques n'aboutissent qu'à des contradictions entre l'absolu et la sphère finie. Cette position, comme nous avons pu le remarquer, accorde un rôle privilégié au sujet dans la pratique philosophique.

Or, dans cet écrit, la détermination fondamentale du principe est la liberté et c'est la liberté qui, à titre d'autoposition, constitue l'identité à soi du Moi absolu. C'est dans ce contexte que Schelling interprète la loi morale comme l'exigence d'une identité du sujet fini et de l'infini ou, ce qui revient au même, comme une exigence de liberté absolue⁵⁹⁷. L'objet de la loi morale est pour Schelling, nous pouvons le dire, l'autonomie ou la liberté du sujet fini lui-même.

Or, cette thèse sous-tend la liaison entre l'usage pratique de la raison dans la morale comme volonté législatrice et la genèse ou autoposition du Moi : il s'agit de la même activité à l'œuvre qu'est le vouloir, thèse fondamentale de la philosophie de Schelling.

Nous retiendrons donc que la 'parenté' à laquelle Schelling fait référence dans la citation précitée entre, d'une part, l'exigence de construction du Moi et, d'autre part, les exigences morales se fait sur fond d'une position philosophique fondamentale qui voit dans la thèse du Moi comme « agir originaire » la condition de possibilité d'une exigence morale. Schelling affirme explicitement cette thèse dans l'*Aperçu* : la loi morale, commandement adressé inconditionnellement à tout homme, n'est possible que parce que la conscience de soi est elle-même un agir originaire⁵⁹⁸. Or, Schelling identifie, dans une certaine mesure, la raison pratique avec la volonté. Le « vouloir » est dans ce cadre défini par Schelling dans l'*Aperçu* comme « la *détermination par sa propre activité* de la matière de son agir »⁵⁹⁹. C'est en ce sens que la loi morale, dont l'objet est l'autonomie de l'esprit lui-même, autonomie qui exprime sa forme, relève de la dimension pratique de la raison comme détermination de la matière de son action. C'est ainsi que Schelling interprète l'impératif catégorique ou loi morale d'après le fait que l'objet du vouloir est l'esprit lui-même ou, plus précisément l'esprit dans son

⁵⁹⁷ *Du Moi*, p. 143-144 (SW, I, 1, p. 237-238 ; HKA, I, 2, p. 170-171).

⁵⁹⁸ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 420 ; HKA, I, 4, p. 147.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 428 ; HKA, I, 4, p. 155.

activité pure. La forme du vouloir (autonomie) devient ainsi la matière de l'agir lui-même⁶⁰⁰. L'objet du vouloir est la volonté pure elle-même.

Or, cette conception, d'après laquelle l'objet qui doit être construit, le Moi est un agir originaire qui se révèle dans l'activité pratique du sujet, semble présupposer une primauté de la philosophie pratique, alors que le projet schellingien est déclaré être celui d'une unité théorico-pratique. Comment penser cette primauté de la raison pratique dans le cadre d'une unité théorico-pratique ?

2) La primauté de la raison pratique dans les *Lettres* et dans l'*Aperçu*

2.1. Le statut de l'activité théorique

Nous remarquerons tout d'abord que l'interprétation précitée de l'exigence pratique morale a pour corollaire une compréhension plus favorable de l'usage théorique de la raison que ce n'était le cas dans les *Lettres*, car celui-ci ne se trouve pas exclu de la sphère du principe. Néanmoins, cette revalorisation de la philosophie théorique ne se fait pas sans une certaine primauté accordée à la raison pratique, que Schelling semble privilégier comme instance qui permet d'articuler théorie et pratique.

Trois raisons nous invitent à considérer qu'une certaine primauté de la raison pratique, qu'il s'agit de déterminer, est présupposée par l'unité théorico-pratique du système dans l'*Aperçu* et ne s'oppose pas, par conséquent, à l'usage théorique de la raison :

1) Tout d'abord, le postulat qui exprime la construction du Moi a pour objet un « agir originaire »⁶⁰¹, que Schelling nomme par ailleurs vouloir ou encore liberté⁶⁰². Nous avons pu voir dans notre section précédente que la conception du principe de la philosophie comme 'postulat' relevait dans les *Lettres* d'une primauté accordée à la philosophie pratique. Dans les *Lettres*, le fait que le principe de la philosophie soit un postulat signifie que l'objet de la philosophie n'est pas l'objet d'un savoir mais d'un agir (*Handeln*). Alors que dans les *Lettres*, le principe comme postulat signifie que son objet est objet d'un agir et non pas d'un savoir, Schelling revient sur cette thèse dans

⁶⁰⁰ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 429 ; HKA, I, 4, p. 156 : « La forme de tout vouloir consiste en ceci que la matière de la volonté est déterminée par un agir absolu ».

⁶⁰¹ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 420 ; HKA, I, 4, p. 147.

⁶⁰² *Ibid.*, SW, I, 1, p. 400 ; HKA, I, 4, p. 127.

l'*Aperçu* afin de nous fournir une conception unificatrice du savoir et de l'action. Néanmoins, ce savoir est celui d'un agir ou de la naissance de la conscience elle-même et, par conséquent :

2) l'objet de la philosophie ne peut pas être démontré théoriquement. Cette thèse renoue avec l'idée d'une indécidabilité théorique affirmée dans les *Lettres*, mais n'aboutit pas pour autant à une dévalorisation de la philosophie théorique dans l'*Aperçu*. Ce que Schelling met à présent en évidence, c'est que le savoir se trouve conditionné par une action qui est l'intuition intellectuelle. Le principe à titre de postulat n'exprime pas un objet, mais l'exigence de construire l'objet. En ce sens, le postulat exige l'acte de philosopher lui-même ou l'intuition intellectuelle comme commencement de la philosophie⁶⁰³.

3) Enfin, la dimension théorique de la raison comporte aussi de l'activité. En effet, Schelling considère la construction comme un « mode d'action » (*Handlungsweise*) de notre esprit⁶⁰⁴, et l'activité théorique de l'homme, le « représenter » est lui-même un agir⁶⁰⁵. Mais alors que dans l'activité théorique l'objet ou la matière de l'agir reste bien déterminé par l'action mais ne fait pas un avec le produit, dans l'activité pratique ou vouloir, l'esprit est conscient de son « activité absolue ». Il faudrait néanmoins de se garder d'interpréter cet « agir » (*Handeln*) comme ayant la même portée et signification. En effet, dans l'activité théorique, le concept naît avec l'objet, dans l'activité pratique le concept précède l'objet⁶⁰⁶.

C'est justement cet écart entre concept et objet qui permettra, assez curieusement, à Schelling de caractériser l'expérience pratique dans sa différence avec la sphère théorique par la temporalité qui leur est propre :

L'objet de la philosophie est le *monde effectif*. – [Ce qui se situe au-delà du monde effectif est *idée*, c'est-à-dire non pas objet de la spéculation, mais de l'*agir*, et dans cette

⁶⁰³ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 401 ; HKA, I, 4, p. 128 : « Mais la *liberté* n'est connue que par la liberté, l'*activité* n'est saisie que par l'activité. S'il n'existait en nous d'intuition intellectuelle, nous serions pour toujours empêtrés dans nos représentations objectives, il n'y aurait pas non plus de *pensée transcendante*, pas d'imagination transcendante, pas de philosophie, ni théorique, ni pratique ».

⁶⁰⁴ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 422 ; HKA, I, 4, p. 149.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 428 ; HKA, I, 4, p. 155. Cf. la même idée dans *Du Moi*, p. 83 (SW, I, 1, p. 181 ; HKA, I, 4, p. 105).

⁶⁰⁶ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 431 ; HKA, I, 4, p. 158. D'après Kant, c'est justement cela qu'exprime la notion pratique de « devoir ». Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p. 1178 (AK, III, p. 371) : « Ce devoir exprime une action possible dont le fondement n'est rien d'autre qu'un simple concept, tandis que le fondement d'une simple action naturelle doit toujours être un phénomène ».

mesure alors objet d'expérience *future* (mais pourtant toujours objet d'*expérience*), quelque chose qui doit être réalisé dans l'effectivité]⁶⁰⁷.

Cette dimension de la projection dans le temps d'un but que l'on se propose de réaliser s'avère fondamentale pour comprendre la primauté qui revient à la philosophie pratique qui se confond parfois avec une primauté de la *praxis* elle-même. Nous avons pu voir, dans notre première partie, que Schelling reprend dans *Sur la forme* le problème de la possibilité de la philosophie à la lumière de l'écrit sur le concept de Fichte et nous nous sommes efforcée de montrer que Schelling élude, dans une certaine mesure, la dissociation que Fichte établit entre le concept de la science comme énonçant une tâche possible et la preuve par le fait (*durch die That*) du système qu'est son accomplissement. Or, dans les *Lettres*, l'émergence d'une claire primauté accordée à la philosophie pratique nous semble réactiver ce problème, dans la mesure où elle souligne la dimension de la pratique philosophique dans l'élaboration du système. Il est vrai que l'idée d'un « agir » dans la philosophie pratique reste entouré d'une certaine indétermination dans les *Lettres*, mais il est néanmoins clair que Schelling indique la voie dans laquelle il faut comprendre cet agir, à savoir comme relevant d'une décision concernant la pratique de la philosophie elle-même.

La primauté de la philosophie pratique dans les *Lettres* est réitérée de manière particulièrement explicite par la conception présente dans le premier paragraphe de la *Nouvelle déduction du droit naturel*, d'après lequel, ce que la raison ne peut pas réaliser (*realisiren*) théoriquement, elle doit le réaliser pratiquement⁶⁰⁸. C'est d'ailleurs cette dimension de 'réalisation du système' qu'exprime la compréhension de la raison pratique comme raison créatrice dans les *Lettres*.

Or, il nous semble que la primauté accordée à la raison pratique dans l'*Aperçu* vient aussi, dans une certaine mesure, s'inscrire dans le contexte de cette problématique du problème de la philosophie, mais cette fois-ci il est question de la philosophie comme système, et donc comme articulation de la théorie et de la pratique.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 464-465 ; HKA, I, 4, p. 182 : « Das Object der Philosophie ist die *wirkliche Welt*. – [Was über die wirkliche Welt hinausliegt, ist *Idee*, d. h. nicht Gegenstand der Speculation, sondern des *Handelns*, insofern also Object einer *künftigen* Erfahrung, (aber doch immer der *Erfahrung*), etwas das in der Wirklichkeit realisirt werden soll] ».

⁶⁰⁸ *Nouvelle déduction*, §1, p. 96 (SW, I, 1, p. 247 ; HKA, I, 3, p. 139) §1 : « Ce que je ne peux pas réaliser théoriquement, je dois le réaliser pratiquement. Or l'inconditionné vers lequel tend la raison ne peut pas être atteint par la raison théorique, car il ne peut jamais devenir *objet* pour moi. Lorsque je veux le saisir comme objet, il rentre dans les bornes de ce qui est conditionné. Ce qui est *objet* pour moi ne peut qu'apparaître phénoménalement ».

Certes, le principe de la philosophie est, à titre de postulat, l'objet d'un agir, mais cet agir est maintenant à comprendre comme une construction originaire du Moi. Cet agir porte ainsi sur une opération qui est théorique, mais qui dépend de la liberté du sujet pour pouvoir être accomplie. Cet agir n'est autre que l'intuition intellectuelle qui acquiert ainsi un rôle fondamental qui lui était refusé dans les *Lettres*. Elle révèle dans l'*Aperçu* la dimension de liberté dans la philosophie qui la distingue des autres sciences⁶⁰⁹, ce que Schelling avait déjà affirmé dans les *Lettres* mais sans identifier l'acte du philosophe à l'intuition intellectuelle, qui fait l'objet d'une réinterprétation dans l'*Aperçu*.

Il appert de ces changements sous-tendus par la nouvelle conception du postulat dans l'*Aperçu*, qu'une revalorisation de la philosophie théorique intervient à partir de 1797. On peut parler ainsi d'un rôle fondamental de l'usage pratique de la raison, mais non pas d'une suprématie de la philosophie pratique sur la philosophie théorique, deux aspects qui se trouvaient confondus dans les propos de Schelling dans les *Lettres*. On comprend ainsi que malgré le projet d'une unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, Schelling accorde un rôle plus fondamental à la raison pratique, mais que celle-ci ne s'oppose pas au savoir de la philosophie théorique, mais est son fondement.

Compte tenu de nos analyses précédentes, il nous importe de montrer que Schelling entend reprendre à nouveaux frais l'élaboration d'une philosophie systématique à partir d'une articulation de la philosophie théorique et pratique, rendue possible par l'usage pratique de la raison.

2.2. Le postulat de la possibilité de la philosophie : le problème du commencement

Avant d'entreprendre une enquête sur l'unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique comme condition architectonique, mais non pas seulement formelle, de l'élaboration du système, il faut pouvoir déterminer préalablement ce qui signifie exactement pour un système philosophique que son principe soit un postulat. Nous avons déjà pu mentionner quelques conséquences de cette conception : la philosophie n'est possible que par la liberté et son principe est indémontrable théoriquement. En ce sens, le postulat de la philosophie, qui exige l'action au

⁶⁰⁹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 417 ; HKA, I, 4, p. 144.

commencement de la pratique de la philosophie est un postulat qui exprime en outre la possibilité de la philosophie elle-même suivant la structure du postulat mathématique d'après Kant comme postulat de la possibilité d'une action et la structure du postulat de la raison pratique comme postulat portant sur un objet.

C'est dans le même esprit que Schelling attribue pour la première fois, à notre connaissance, le statut de postulat au principe de la philosophie dans un texte très court daté de 1796 et rédigé en réponse à des recensions de *Vom Ich*⁶¹⁰. Dans ce texte, Schelling revient sur le sur le cadre problématique de cet écrit pour souligner que la philosophie est une idée, dont la réalisation ne peut être accomplie que par la raison pratique⁶¹¹. La possibilité d'un commencement philosophique relève d'un pouvoir pratique de la raison. Dans ce même texte nommé *Anti-critique. Quelques remarques à propos de la recension de mon écrit: Du Moi comme principe de la philosophie* (*Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. Meiner Schrift : Vom Ich als Princip der Philosophie*), Schelling clarifie la signification du « postulat » moyennant le problème d'un commencement subjectif en philosophie. En effet, on y apprend que le postulat porte sur l'action libre avec laquelle toute philosophie commence⁶¹². De même, Schelling caractérise dans l'*Aperçu*, le propre de la philosophie transcendante par le fait que celle-ci pose celui qui la saisit dans la liberté, reprenant ainsi le motif de *Du Moi*, d'après lequel le principe de la philosophie consiste dans l'affirmation que l'essence de l'homme réside dans l'absolue liberté⁶¹³. La conception du principe de la philosophie comme postulat exprime ainsi toute la problématique d'un commencement de la philosophie qui ne peut avoir lieu que par un acte de liberté, position que Schelling ne semble pas vraiment avoir abandonné tout au long de son œuvre.

Le fait que le principe de la philosophie soit un postulat signifie ainsi que l'acte de philosopher lui-même est un acte de liberté qui conditionne le commencement de la philosophie. Cette position s'accompagne une thèse gnoséologique qui reprend des aspects de la thèse de l'indécidabilité théorique des *Lettres*, mais sans vraiment

⁶¹⁰ Nous remarquerons qu'il n'y a qu'une unique occurrence du terme du terme de « postulat » dans *Du Moi*, p.106 (SW, I, 1, p. 201 ; HKA, I, 3, p.129) intervient dans le contexte d'une critique adressée contre une certaine interprétation de la doctrine des postulats chez Kant. Cette critique rejoint celle des *Lettres* : il s'agit de contester que le postulat puisse rendre possible une connaissance d'un objet qui était pourtant impossible dans le domaine théorique.

⁶¹¹ Ce texte a été publié dans le n°319 de l'*Allgemeine Literatur Zeitung*. Cf. *Antikritik. Einiges aus Gelegenheit der Rec. Meiner Schrift : Vom Ich als Princip der Philosophie* (désormais cité *Antikritik*), SW, I, 1, p. 243; HKA, I, 3, p. 194.

⁶¹² *Antikritik*, SW, I, 1, p. 243 ; HKA, I, 3, p. 194.

⁶¹³ *Du Moi*, p. 57 (SW, I, 1, p. 157 ; HKA, I, 2, p. 78)

l'épouser. En effet, que le principe de la philosophie soit postulé, cela a pour corollaire qu'il ne peut pas faire l'objet de démonstrations théoriques, mais n'implique pas pour autant que la philosophie théorique soit dénuée de pertinence pour ce qui est de l'établissement du premier principe de la philosophie. Reste que le fondement du système ne peut pas être *connu* avec l'usage théorique de la raison :

Toute la révolution que la découverte de ce principe [la liberté] a entraînée en philosophie, la philosophie la doit à cette seule pensée favorable de chercher le point de vue à partir duquel considérer le monde non dans le monde lui-même mais en dehors de lui. C'est ainsi que l'on remplit l'ancienne exigence d'Archimède (appliquée à la philosophie). Vouloir appuyer le levier sur n'importe quel point ferme à l'intérieur du monde lui-même et vouloir le déplacer de la sorte, c'est travailler en vain. On parvient ainsi tout au plus à mettre en mouvement des choses individuelles. Archimède cherche un point ferme *en dehors* du monde. Il est absurde de vouloir le découvrir *théoriquement* (c'est-à-dire à l'intérieur du monde lui-même) ⁶¹⁴.

Ce passage du texte de l'*Aperçu* nous fait voir l'attribution à la liberté du rôle de fondement du système en même temps qu'elle rend compte de son indémontrabilité dans la philosophie théorique. De surcroît, elle souligne toute l'importance de la découverte du principe de la philosophie, que Schelling rattache ici à la révolution en philosophie que nous nous sommes proposé d'élucider au début du présent travail. Or, si nous tenons en compte le fait que la liberté est pensée déjà, dans le postulat, comme condition subjective du commencement de la philosophie et que la liberté est, en outre, pensée comme fondement du système, nous sommes à présent en état d'avancer l'hypothèse que c'est la conception du fondement du système comme liberté qui doit permettre à Schelling articuler la philosophie théorique et la philosophie pratique dans l'*Aperçu*.

A ce titre, la liberté n'est pas seulement à comprendre comme une condition architectonique du système, mais se trouve en outre intrinsèquement liée à la question

⁶¹⁴ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 400 ; HKA, I, 4, p. 127 : « Die ganze Revolution, welche die Philosophie durch Entdeckung dieses Princips erfährt, verdankt sie dem einzigen glücklichen Gedanken, den Standpunkt, von welchem aus die Welt betrachtet werden muß, nicht in der Welt selbst, sondern außerhalb der Welt anzunehmen. Es ist die Forderung Archimeds, (auf die Philosophie angewandt), welche dadurch erfüllt wird. Den Hebel an irgend einem festen Punkte innerhalb der Welt selbst anlegen, und sie damit aus der Stelle rücken zu wollen, ist vergebliche Arbeit. Höchstens gelingt es damit einzelne Dinge fort zu bewegen. Archimed verlangt einen festen Punkt *außer* der Welt. Diesen *theoretischen* (d. h. *in* der Welt selbst) finden zu wollen, ist widersinnisch ».

de la possibilité d'un commencement objectif du système, c'est-à-dire qu'un système puisse être développé à partir de l'idée. On remarquera que la « doctrine des postulats » dans la *Critique de la raison pratique* vient répondre à un problème laissé ouvert par le chapitre des antinomies de la première critique, dont le rôle central pour la formulation schellingienne du problème kantien a fait l'objet d'analyses précédentes. Ce problème est précisément celui de la possibilité d'attribuer un rôle constitutif aux idées de la raison dans le champ de la raison pratique.

Or ce rôle constitutif des idées n'est possible pour Schelling que si l'activité théorique et l'activité pratique ne s'opposent pas. L'idée de liberté engage donc à la fois la question du commencement objectif du système, c'est-à-dire la possibilité de fonder le système dans un principe absolu, et un commencement subjectif, dans la mesure où l'établissement du principe lui-même n'est pas dépendant d'une sorte de « donation » de l'absolu.

Nous avons pu remarquer, dans notre première partie, que le principe est, après *l'Aperçu* compris comme une synthèse, alors que Schelling, dans les écrits précédents, se réfère plus volontiers à l'idée d'une unité comme condition de la synthèse. Ce glissement de la compréhension du principe, de l'unité vers la synthèse, suppose, en effet, que l'antagonisme qui caractérise la structure fondamentale de toute expérience soit maintenant intégré au principe de la philosophie. En outre, avec *l'Aperçu*, Schelling repense les conditions d'élaboration du système et se propose de fournir pour la première fois une articulation de la philosophie théorique et de la philosophie pratique.

Néanmoins, il n'en reste pas moins vrai qu'une continuité peut être décelée entre les écrits publiés avant 1797 et ceux rédigés après : tous affirment le principe de la philosophie comme liberté. Il nous importe à présent de nous interroger sur la signification de cette thèse fondamentale, car c'est dans la découverte du principe de la liberté, comme le suggère Schelling, que réside la révolution de la philosophie. Le renversement des principes par lequel le philosophe caractérise la « seconde révolution » signifie alors faire de la liberté le principe du système philosophique que Kant n'a pas lui-même développé.

Chapitre II

Liberté et philosophie pratique

Au terme de nos analyses précédentes à propos de la conception du postulat dans l'*Aperçu*, nous avons mis en évidence que le commencement du système est conditionné par la liberté à un double titre : la liberté est le fondement du système philosophique en même temps qu'elle est condition de la pratique philosophique supposée par le postulat de la philosophie. En ce sens, la liberté est en même temps principe, mais aussi fin du système, thèse qui se trouve déjà affirmée explicitement dans *Du Moi* par la célèbre phrase, d'après laquelle « le début et la fin de toute philosophie est – liberté »⁶¹⁵. Il importe de bien préciser le sens de cette affirmation, car en elle se trouve condensé le projet de Schelling pour la philosophie. Nous nous efforcerons de montrer dans quelle mesure ce projet est celui d'un système théorico-pratique.

A la lumière de nos enquêtes précédentes, nous sommes à présent en état d'indiquer les deux questionnements auxquels la promotion de la liberté au rang de premier principe de la philosophie renvoie : 1) la possibilité d'une détermination positive de l'idée d'inconditionné et de son usage constitutif dans la connaissance et 2) le problème de la possibilité d'un passage de l'absolu au monde ou encore du suprasensible au sensible. C'est là que réside, comme nous avons essayé de le montrer dans la première section, la problématique des jugements synthétiques *a priori* d'après la lecture que Schelling fait de la question kantienne. Nous ne reviendrons pas sur la signification concrète ainsi que sur tout le réseau de problèmes convoqués par les deux points précités, pour lesquels nous nous permettons de renvoyer à notre première partie.

Ce qui nous importe à présent, c'est de montrer comment la détermination du principe de la philosophie comme « liberté » s'inscrit dans ces deux cadres problématiques afin d'élucider le statut de la liberté comme condition de l'élaboration d'un système philosophique chez Schelling.

⁶¹⁵ *Du Moi*, p. 79 (SW, I, 1, p.177 ; HKA, I, 2, p. 101) : « Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit ». Cf. la lettre à Hegel du 4 février de 1795, où Schelling affirme que l'alpha et l'oméga de toute philosophie c'est la liberté : *BuD*, Band II, p. 65.

1) La liberté comme principe de la philosophie

1.1. La détermination positive de l'inconditionné

Afin d'élucider le projet schellingien de l'achèvement du criticisme, nous ne saurions éluder l'interrogation de l'une de ses thèses fondamentales dans les premiers écrits, d'après laquelle la liberté est principe ou encore fondement du système. Cette thèse centrale du projet schellingien demande à être élucidée : De quelle liberté s'agit-il pour Schelling ? Quel rapport se noue concrètement entre la liberté comme fondement du système et la liberté pratique du sujet exigée par le postulat de la philosophie ? L'élucidation du terme et de la fonction de la liberté nous permettra de déterminer plus avant le sens d'une certaine primauté de la philosophie pratique décelée dans le chapitre précédent.

Nous remarquerons tout d'abord que la formulation de la thèse, d'après laquelle le principe de la philosophie est explicitement nommé « liberté », remonte au §8 de *Du Moi*⁶¹⁶. Dans cet écrit, néanmoins, comme le titre même l'indique, il est question du Moi absolu comme étant l'inconditionné dans le savoir humain. Est-ce que cela implique pourtant l'admission de deux principes dans le savoir ou une distinction entre deux niveaux différents de fondation ? Et si ce n'est pas le cas, comment le Moi et la liberté s'articulent-ils ?

Une lecture attentive de cet écrit doit pouvoir montrer que le terme de « liberté » intervient tout d'abord dans le texte comme une réponse au problème d'une détermination positive de l'inconditionné. En effet, le terme de liberté est introduit dans le contexte d'une réflexion sur la possibilité d'une prédication du moi absolu, qui est admise au §8 de l'écrit à condition que cette prédication soit pensable (*denkbar*) à travers la seule détermination acquise du principe qu'est l'inconditionnalité (*Unbedingtheit*)⁶¹⁷. L'auteur est conduit ainsi à poser la liberté comme l'essence du Moi :

⁶¹⁶ *Du Moi*, p. 81-82 (SW, I, 1, p. 179 ; HKA, I, 3, p. 103-104). Néanmoins, dans *Sur la forme*, il était déjà question d'une position du Moi par liberté. Cf. *Sur la forme*, p. 29 (SW, I, 1, p. 99 ; HKA, I, 2, p. 283).

⁶¹⁷ *Du Moi*, p. 81 (SW, I, 1, p. 179 ; HKA, I, 2, p. 103) : « Puisqu'il n'est que par son inconditionnalité, le Moi serait en effet supprimé s'il était possible de penser un quelconque prédicat qui s'appliquât à lui autrement qu'à la faveur de son inconditionnalité. Par conséquent un tel prédicat ou bien contredirait cette inconditionnalité ou bien présupposerait encore une instance supérieure susceptible de réunir les deux termes : l'inconditionné et le prédicat supposé ».

L'essence du Moi est liberté. En d'autres termes, le Moi n'est pensable que dans la mesure où il se pose par son absolue auto-puissance non pas comme *quelque chose* d'indéterminé, mais comme simple *Moi*. Cette liberté se laisse déterminer *positivement* puisque ce n'est pas à la chose en soi, mais au Moi pur, posé par soi-même, présent uniquement à soi-même et excluant tout Non-Moi, que nous voulons attribuer la liberté⁶¹⁸.

Afin d'élucider la signification du terme d'« inconditionné », Schelling a recours à l'étymologie du mot d'inconditionné (*das Unbedingte*), en remarquant que celui-ci comprend en lui le terme de « chose » (*Ding*). Par rapport à ce terme, *Unbedingte* signifie ce qui ne saurait devenir chose. Cette remarque permet à Schelling d'introduire le terme de « liberté », car Schelling souligne que ce qui ne saurait devenir chose doit nécessairement comporter une détermination par liberté⁶¹⁹.

Or, on se rappelle que l'idée d'inconditionné chez Kant correspond, d'après la définition de la *Critique de la raison pure*, au fondement (*Grund*) de la synthèse du conditionné⁶²⁰ et à ce titre il revêt deux formes dans les antinomies cosmologiques de la « Dialectique transcendantale ». Dans la troisième antinomie, l'inconditionné est pensé comme liberté et dans la quatrième antinomie comme existence nécessaire, qui, en tant qu'existence singulière, devient l'idée d'un être souverainement réel. En faisant de la liberté la détermination positive du Moi, Schelling privilégie dans *Du Moi* l'idée de la troisième antinomie kantienne comme forme de l'inconditionné :

Eu égard à la liberté objective, notre ignorance n'est donc pas plus grande qu'elle ne l'est en général par rapport à tout concept en lui-même contradictoire. L'incapacité de penser une contradiction ne constitue pourtant pas un non-savoir. La liberté du Moi se

⁶¹⁸ *Du Moi*, p. 81 (SW, I, 1, p. 179 ; HKA, I, 2, p. 103 : « *Das Wesen des Ichs ist Freiheit*, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend *Etwas*, sondern als bloßes *Ich* setzt. Diese Freiheit läßt sich *positiv* bestimmen, denn wir wollen keinem Ding an sich, sondern dem reinen, durch sich selbst gesetzten, sich allein gegenwärtigen, alles Nicht-Ich ausschließenden Ich Freiheit zuschreiben » (traduction légèrement modifiée).

⁶¹⁹ Certaines formulations de Schelling dans le texte invitent ainsi à voir les deux termes d'« inconditionnalité » et de « liberté » comme des termes équivalents. Cf. par exemple *Du Moi*, p. 85 (SW, I, 1, p. 182 ; HKA, I, 2, p. 107) : « Partout où il y a inconditionnalité, détermination par liberté, il y a Moi ».

⁶²⁰ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1033 (AK, III, p. 251) : « Le concept transcendantal de la raison n'est donc que celui de la *totalité* des conditions pour un conditionné donné. Or, comme l'*inconditionné* seul rend possible la totalité des conditions, et que réciproquement la totalité des conditions est elle-même toujours inconditionnée, un concept pur de la raison peut être défini en général comme le concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient un fondement de la synthèse du conditionné ».

laisse donc aussi déterminer *positivement*. En ce qui concerne le Moi, elle n'est rien de plus ni rien de moins que la position inconditionnée de toute réalité dans soi-même par son auto-puissance absolue. *Négativement*, elle est déterminable comme indépendance totale vis-à-vis du Non-Moi et même comme incompatibilité absolue avec tout Non-Moi »⁶²¹.

Les passages ci-dessus cités nous suggèrent que le télescopage des deux notions d'« inconditionné » et de « liberté » à travers l'analyse des *Merkmale* (procédé qui conditionne d'après nous la progression du texte)⁶²² peut être interprété comme une première tentative de Schelling pour sortir d'une détermination purement négative du principe⁶²³. Alors que nous sommes étonnée de voir le terme « moi » être convoqué pour désigner le principe, dans la mesure où aucune argumentation convaincante n'est fournie pour justifier son introduction, la notion de « liberté » apparaît dans le texte comme le résultat d'une analyse attentive de ce que signifie « inconditionné ». En ce sens, c'est la « liberté » qui explicite le sens que Schelling accorde au « Moi » et non pas l'inverse.

Quoique la notion de « liberté » ne soit pas appelée à jouer un rôle décisif dans l'écrit *Sur la forme*, on peut remarquer que l'idée, qui y est à l'œuvre, d'une double détermination du moi comme « inconditionné » et comme « conditionné par soi-même » renvoie à une distinction entre une caractérisation du principe dans son rapport au système et entre une détermination interne au principe lui-même. En effet, cette différence recouvre, dans une certaine mesure, la distinction établie entre forme intérieure du contenu [comme celle de « l'être-conditionné par soi-même » (*Bedingtseyns durch sich selbst*)] et forme extérieure de « l'être-posé inconditionné » (*die Form des unbedingten Gesetzseyns*)⁶²⁴. La liberté est ainsi la détermination positive

⁶²¹ Schelling, *Du Moi*, p. 82 (SW, I, 1, p. 179 ; HKA, I, 2, p. 104 : « Wir sind also in Ansehung objektiver Freiheit nicht unwissender, als wir es in Rücksicht auf jeden Begriff sind, der sich selbst widerspricht. Unfähigkeit aber, einen Widerspruch zu denken, ist keine Unwissenheit. Jene Freiheit des Ichs läßt sich also auch *positiv* bestimmen. Sie ist für das Ich nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Realität in sich selbst durch absolute Selbstmacht.- *Negativ* bestimmbar ist sie als gänzliche Unabhängigkeit, ja sogar als gänzliche Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich »).

⁶²² Pour ce point cf. «4) L'analyse philosophique : le sens méthodologique de la recherche par le trait caractéristique (*Merkmal*) » dans notre Partie I, section II, chapitre III.

⁶²³ *Du Moi*, p. 84 (SW, I, 1, p. 182 ; HKA, I, 2, p. 182) : « Le Moi n'est que par sa liberté et par conséquent tout ce que nous énonçons du Moi pur doit nécessairement aussi être déterminé par sa liberté ».

⁶²⁴ *Sur la forme*, p. 21 (SW, I, 1, p. 93 ; HKA, I, 1, p. 274). Schelling affirme encore dans une note que le fait que la proposition fondamentale la plus élevée soit *conditionnée par soi-même* relève de son contenu. Cf. *Ibid.*, p. 39, note (SW, I, 1, p. 109 ; HKA, I, 1, p. 294).

de la chose en soi⁶²⁵, symbole du fondement suprasensible du système d'après l'*Aperçu*⁶²⁶. Or, dans les termes qui sont ceux de *Du Moi*, la chose en soi, à titre de chose, s'oppose à la liberté comme principe de la philosophie et détermination positive du suprasensible⁶²⁷. Dans ce cadre, il importe de tenter d'une détermination plus précise du terme de liberté en tant que principe du système philosophique, d'une part, et en tant que pouvoir d'un sujet fini ou moi empirique, d'autre part.

1.2. Liberté absolue et liberté transcendantale

En ayant recours au terme de « liberté » pour déterminer l'inconditionné, Schelling a sous les yeux le problème de la deuxième *Critique*, déjà mis en avant dans le chapitre des antinomies de la *Critique de la raison pure*, et qui touche la possibilité d'une détermination et d'un usage positif de l'idée d'inconditionné par le biais de la « liberté »⁶²⁸. Or, dans la solution de la troisième antinomie de la première *Critique*, Kant distingue deux sens de liberté : d'une part, la liberté au sens cosmologique ou idée *transcendantale* de la liberté et, d'autre part, le concept pratique de liberté. L'idée transcendantale de liberté désigne le « pouvoir de commencer de *soi-même* un état dont la causalité n'est pas soumise à son tour, suivant la loi de la nature, à une autre cause qui

⁶²⁵ La même thèse sera réaffirmée dans l'un des textes clés de l'œuvre schellingienne, les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*) de 1809. Cf. Schelling, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in OM, p. 138-139 (SW, VII, p. 351-352) : « Car il demeurera toujours singulier que Kant, après avoir tout d'abord distingué les choses en-soi des phénomènes, de manière simplement négative, par leur indépendance vis-à-vis du temps, et après avoir ensuite effectivement traité, dans les discussions métaphysiques de la *Critique de la raison pratique*, l'indépendance à l'égard du temps et la liberté comme des concepts corrélatifs, ne se soit pas avancé jusqu'à l'idée de transférer aussi aux choses cet unique concept positif possible de l'en-soi, ce qui lui eût permis de s'élever immédiatement à un point de vue supérieur, et de dépasser la négativité qui caractérise sa philosophie théorique ».

⁶²⁶ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 409 ; HKA, I, 4, p. 136 : « Ce fondement suprasensible [des représentations], Kant doit le *symboliser* dans la philosophie théorique, et parle pour cette raison de *choses en soi*, en tant que telles, qui *fournissent* la matière de nos représentations ».

⁶²⁷ *Du Moi*, p. 74 (SW, I, 1, p. 173 ; HKA, I, 4, p. 96).

⁶²⁸ Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 666 (AK, V p. 48) : « En effet, la loi morale prouve sa réalité d'une manière suffisante, même pour la critique de la raison spéculative, en ajoutant une détermination positive à une causalité pensée d'une manière purement négative - dont la possibilité était incompréhensible pour la raison spéculative, bien qu'elle fût obligée de l'admettre -, c'est-à-dire en y ajoutant le concept d'une raison qui détermine immédiatement la volonté (par la condition d'une forme légale universelle de ses maximes), en se montrant ainsi capable de donner pour la première fois de la réalité objective, bien que seulement pratique, à la raison, toujours transcendante dans ses idées lorsqu'elle voulait procéder spéculativement, et en convertissant l'usage *transcendant* de cette faculté en un usage *immanent* (qui consiste à être elle-même par les idées une cause efficiente dans le champ de l'expérience) ». Comme on le sait, la réalité objective à laquelle Kant fait ici référence n'implique toutefois pas un élargissement de l'usage théorique de la raison, car cette réalité objective est pratique.

la détermine quant au temps»⁶²⁹, la liberté pratique, elle, se comprenant comme l'indépendance de l'arbitre (*Willkür*) par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. Cette liberté pratique se définit donc ici de manière négative, comme pouvoir de résister aux affections par les mobiles de la sensibilité et ce n'est que dans la *Critique de la raison pratique* qu'elle sera comprise d'après son sens positif comme législation propre de la raison pure ou autonomie⁶³⁰. Néanmoins, elle se fonde sur l'idée transcendantale de la liberté comme pouvoir de commencer par soi-même et c'est précisément ce point, d'après l'aveu même de Kant, qui constitue la problématique de la question portant sur la possibilité de la liberté⁶³¹.

Schelling reprend cette distinction dans ses premiers écrits, même s'il la renomme d'après le couple de notions « liberté absolue » et « liberté transcendantale » (*transscendentale Freiheit*) dans *Du Moi*⁶³² et dans l'*Aperçu*⁶³³, alors que dans les *Lettres*, il préfère parler de liberté humaine et de liberté absolue⁶³⁴. Dans ces textes, Schelling cherche à préciser le rapport entre, d'une part, la liberté au sens cosmologique et, d'autre part, la liberté pratique que Kant avait pensé dans la première *Critique* comme une fondation de la deuxième par la première. Dans ce cadre, Schelling envisage la liberté absolue comme l'essence de l'homme, malgré le fait que l'homme, à titre d'être limité, ne possède qu'une liberté transcendantale. Le philosophe, en considérant qu'il n'y a pas une différence de nature entre les deux notions de liberté, mais qu'elles se distinguent plutôt relativement à la *quantité*, radicalise la thèse kantienne de la fondation de la liberté pratique dans la liberté au sens cosmologique. En d'autres termes, pour Schelling, la liberté transcendantale est une liberté absolue qui se heurte à des objets et est donc *limitée*⁶³⁵. De quoi s'agit-il plus précisément ?

Cette thèse est cruciale pour la compréhension de ce que signifie l'idée selon laquelle la liberté est principe de la philosophie. Dès la préface de *Du Moi*, Schelling affirme que l'essence de l'homme consiste dans la liberté absolue⁶³⁶, tout en distinguant

⁶²⁹ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1168 (AK, III, p. 363).

⁶³⁰ Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 647 (AK, V, p. 33).

⁶³¹ Pour une analyse du rapport entre les deux significations de « liberté » cf. H. E. Allison, « Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason » in *Kant-Studien* 73 (1982), p. 271-290.

⁶³² Cf. par exemple *Du Moi*, p. 140 (SW, I, 1, p. 235 ; HKA, I, 2, p. 167).

⁶³³ Cf. par exemple *Aperçu*, SW, I, 1, p. 400-402 ; HKA, I, 4, p. 127-129.

⁶³⁴ Cf. par exemple *Lettres*, « Cinquième lettre », p. 177 (SW, I, 1, p. 306 ; HKA, I, 3, p. 74) et « Huitième lettre », p. 196 (SW, I, 1, p. 324 ; HKA, I, 3, p. 94).

⁶³⁵ Cf. *Du Moi*, p. 143 (SW, I, 1, p. 237 ; HKA, I, 2, p. 170) et *Nouvelle déduction*, §138, p. 121-122 (SW, I, 1, p. 274 ; HKA, I, 3, p. 169), où Schelling considère que la liberté en général (*Freiheit überhaupt*) se distingue de la liberté individuelle par sa limitation.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 57 (SW, I, 1, p. 157 ; HKA, I, 2, p. 78).

au long du texte la liberté absolue de la liberté transcendantale du moi empirique. La liberté absolue est présentée comme condition de la conscience même en tant que celle-ci consiste dans un effort d'affirmation d'identité malgré le flux des changements de la vie consciente :

Mais cet effort du Moi empirique, ainsi que la conscience qui en résulte, ne seraient pas possibles à leur tour, sans la liberté du Moi absolu, et la liberté absolue est tout aussi nécessaire comme condition de la représentation que comme condition de l'action. Votre Moi *empirique* ne s'efforcerait jamais de sauvegarder son identité si le Moi *absolu* n'était pas originairement posé *par soi-même* comme pure identité en raison de sa puissance absolue ⁶³⁷.

Or, si la liberté en tant que pouvoir d'une auto-détermination constitue le soubassement de la spontanéité théorique aussi bien que de la liberté pratique⁶³⁸, la question se pose de comprendre quelles conséquences cette thèse a sur l'élaboration du système. En d'autres termes, il importe de s'interroger sur le statut spécifique de la liberté pratique du moi empirique à titre de « liberté transcendantale ».

Nous remarquerons que l'articulation de la liberté absolue et de la liberté transcendantale semble résider dans la notion de « devoir » (*Sollen*) qui, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, est ce qui imprime une force contraignante au postulat de la philosophie. Alors que la notion de liberté absolue, en tant que « détermination absolue de l'inconditionné par les seules lois naturelles de son être »⁶³⁹, exclut l'idée d'un devoir, la liberté transcendantale du moi empirique n'est effective que par rapport à des objets ou, autrement dit, elle se rend effective dans la résistance qu'elle oppose à la détermination de l'action par autre chose qu'elle-même. C'est justement l'exigence de liberté que la notion de devoir exprime et c'est là que réside,

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 83 (SW, I, 1, p. 181 ; HKA, I, 2, p. 105 : « Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtseyn wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso nothwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer *empirisches* Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das *absolute* ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität gesetzt wäre »).

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 109 (SW, I, 1, p. 205 ; HKA, I, 2, p. 133) : « En effet, le plus bas degré de spontanéité en philosophie théorique révèle déjà, tout autant que le suprême degré possible en philosophie pratique, la liberté originaire du Moi absolu ».

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 141 (SW, I, 1, p. 235 ; HKA, I, 2, p. 167). Cf. les formules équivalentes dans *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 194 (SW, I, 1, p. 322 ; HKA, I, 2, p. 92) et de l'*Aperçu*, SW, I, 1, p. 437 ; HKA, I, 4, p. 165.

d'après Schelling, la problématique de la possibilité de la liberté, c'est-à-dire dans le fait que le moi soit à la fois empirique et possède une causalité par liberté⁶⁴⁰.

Or, c'est justement cette notion de « devoir » comprise comme une exigence pour le moi fini de « *produire* en soi-même ce que celle-ci [la liberté absolue] pose directement »⁶⁴¹, et exprimée par le postulat, qui va intéresser Schelling dans ses réflexions menées dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*. Ce que Schelling appelle la « liberté transcendante » possède, dans ce contexte, une place médiatrice à la fois comme élément appartenant au monde suprasensible et au monde sensible⁶⁴², dont il s'agit de penser l'unité dans le système et, en outre, comme condition de l'accès au principe de la philosophie compris comme une exigence adressée à cette même liberté. Que la liberté humaine soit une liberté transcendante signifie que l'homme est capable de déterminer son action dans le monde sensible d'après des idées (monde suprasensible)⁶⁴³.

Mais l'articulation entre liberté absolue et liberté transcendante chez Schelling ne se fait pas seulement dans la mesure où la première est condition de la deuxième, mais aussi parce que la deuxième est *ratio cognoscendi* de la première⁶⁴⁴. L'idée kantienne d'après laquelle la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté⁶⁴⁵ reste encore inexplorée dans *Du Moi*, mais c'est elle qui sous-tend, à notre avis, la théorie du principe de la philosophie comme postulat dans les *Lettres* ainsi que l'idée qui y est présente d'une primauté de la philosophie pratique, quoique Schelling ne s'y rapporte pas explicitement. Or, ce point nous semble crucial, car il permet de faire voir comment un problème théorique – celui de l'évidence du principe – est résolu, dans le cadre de la

⁶⁴⁰ *Du Moi*, p. 141 (SW, I, 1, p. 235-236 ; HKA, I, 2, p. 167-168). Schelling réitère ce problème dans les mêmes termes dans l'*Aperçu* SW, I, 1, p. 438 ; HKA, I, 4, p. 164.

⁶⁴¹ *Du Moi*, p. 144 (SW, I, 1, p. 238 ; HKA, I, 2, p. 171).

⁶⁴² *Aperçu*, SW, I, 1, p. 442 ; HKA, I, 4, p. 168 : « J'ai formulé par ailleurs la quatrième proposition ainsi : "le fait que la causalité du moi empirique soit une causalité *par liberté*, elle le doit à son *identité* avec la *causalité absolue* ; le fait d'être liberté *transcendante*, elle ne le doit qu'à sa finitude (mieux encore : le transcendantal est ce qui médiate l'empirique en nous avec l'absolu, le sensible avec le suprasensible) ; elle est donc dans le principe d'où elle procède liberté *absolue*, et ne devient seulement *transcendante*, c'est-à-dire liberté d'un Moi empirique qu'en se heurtant aux limites qui sont les siennes" ».

⁶⁴³ Cette liberté transcendante pensée ici par Schelling nous semble ainsi correspondre plus précisément à ce que Kant nomme dans la *Critique de la raison pure* « caractère intelligible » ou « caractère transcendantal ». Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p. 1172, (AK, III, p. 366-367) : « ensuite on devrait accorder au sujet encore un *caractère intelligible*, par lequel à la vérité il est la cause de ses actes comme phénomènes, mais qui lui-même n'est soumis à aucune des conditions de la sensibilité et n'est pas même un phénomène ».

⁶⁴⁴ Ainsi, Kant considère que la loi morale sert de principe de la déduction du pouvoir de liberté et que la raison spéculative devait au moins admettre comme possible. Cf. Kant, CRPatique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 665 (AK, V, p. 47)].

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 642 (AK, V, p. 29-30).

philosophie schellingienne, par une solution qui relève de l'expérience pratique. La conscience de la loi morale, que Kant considère comme un fait (*Faktum*) de la raison⁶⁴⁶ est transmuée dans la philosophie schellingienne dans une intuition intellectuelle qui rapporte la loi morale à la liberté absolue comme condition de celle-ci et établit ainsi l'évidence de la liberté comme principe de la philosophie.

Si la problématique de l'évidence se montre déterminante, comme nous avons essayé de le montrer, dans la genèse de la réflexion schellingienne des premiers écrits, il n'en reste pas moins vrai qu'elle n'aboutit pas à une thèse cohérente avant l'*Aperçu*, texte où Schelling précise le sens de l'intuition intellectuelle, acte conditionné par la liberté pratique du sujet fini. Dans *Vom Ich*, Schelling tenait à affirmer que le Moi absolu à titre d'« élément ultime est lui-même condition de tout savoir, voire même condition de sa propre connaissance, et par conséquent l'unique Immédiat dans notre savoir »⁶⁴⁷.

Néanmoins, la thèse du Moi absolu comme étant son propre paradigme d'intelligibilité se heurtait aux difficultés que la philosophie théorique posait pour la saisie du premier principe. En effet, on se rappelle que pour Schelling, la philosophie théorique ne pouvait aboutir qu'à des contradictions. Désormais, dans l'*Aperçu*, les contradictions de la philosophie théorique acquièrent un sens positif. Le fait que le fondement du savoir ne puisse pas devenir un objet de savoir signifie que l'accès à ce fondement ne passe pas par la représentation et, donc, par une médiation, mais par l'expérience de la liberté en nous. Schelling nous dit ainsi dans ce texte :

Mais de même que les forces par lesquelles l'univers existe ne peuvent à leur tour s'expliquer à partir de la matière (car la matière les présuppose et doit être expliquée à partir d'elles), de même le système de notre savoir ne peut s'expliquer à *partir de* notre savoir, mais il présuppose lui-même un principe plus élevé que notre savoir et notre connaissance. Mais, la seule chose qui dépasse notre connaissance est le pouvoir de la *liberté transcendante* ou le *vouloir* en nous. Car, en tant que limite de notre savoir et de notre pouvoir, il est aussi nécessairement la seule chose qui soit véritablement *incompréhensible, indissoluble* —, la seule qui, par nature, soit *sans fond* : il est la chose

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 644 (AK, V, p. 31).

⁶⁴⁷ *Du Moi*, p. 52 (SW, I, 1, p. 155 ; HKA, I, 2, p. 74).

la moins démontrable qui soit, mais précisément pour cela la chose la plus immédiate et la plus évidente dans notre savoir ⁶⁴⁸.

Face à l'indémontrabilité du principe du savoir comme liberté, l'évidence de ce principe réside ainsi dans le mouvement par lequel nous rapportons la liberté pratique en nous-mêmes à ce pouvoir de commencer par soi-même qu'est la liberté absolue. Ce mouvement, ou plutôt cette action, est l'intuition intellectuelle. Dans ce mouvement par lequel le sujet met en relation sa propre expérience pratique comme un « fait de la raison » et l'idée d'une liberté absolue, nous retrouvons l'articulation fichténne entre la conscience de la loi morale et l'attribution d'un acte absolu au moi. Dans la *Seconde introduction à la Doctrine de la Science*, le philosophe nous dit ainsi :

Ceci [indiquer l'intérêt que la raison porte à la réalité d'une intuition intellectuelle] n'est possible que par le dévoilement de la loi morale en nous, en laquelle le Moi est représenté comme dépassant toutes les modifications originaires déterminées par celle-ci, et par conséquent comme sublime ; loi en laquelle lui est attribué un acte absolu, fondé en lui-même, et non pas en quelque chose d'autre, de telle sorte que le Moi est ainsi caractérisé comme absolument actif ⁶⁴⁹.

Fichte indique ci-dessus explicitement comment l'intuition intellectuelle du moi peut être comprise à titre d'activité. Celle-ci se fonde dans la conscience de la loi morale, qui est elle-même une conscience immédiate. Dans la *Seconde Introduction*, il n'est pas aisé de déterminer précisément le rapport entre intuition intellectuelle et loi morale : d'un côté, l'une se fonde sur l'autre et, de l'autre côté, Fichte paraît parfois les considérer comme équivalentes. Quoi qu'il en soit, il est clair que d'après Fichte c'est la conscience de la loi morale qui permet d'indiquer, dans la conscience commune, le lieu où le sujet en tant qu'activité absolue se manifeste. Nous trouvons la même idée dans

⁶⁴⁸ *Aperçu*, SW, I, 1, p.400 ; HKA, I, 4, p. 127: « Aber eben so wenig, als die Kräfte, wodurch das Universum besteht, hinwiederum aus der Materie erklärbar sind, (dn die Materie setzt sie voraus, und muß aus ihnen erklärt werden), kann das System unseres Wissens *aus* unserm Wissen erklärt werden, sondern setzt selbst ein Princip *voraus*, das höher ist, denn unser Wissen und Erkennen. Was aber allein alles unser Erkennen übersteigt, ist das Vermögen der *transscendentalen Freiheit*, oder des *Wollens* in uns. Denn als die *Gränze* alles unsers Wissens und Thuns ist es nothwendig auch das einzige *Unbegreifliche, Unauflösliche* – seiner Natur nach *Grundloseste*, Unbeweisbarste, ebendesswegen aber Unmittelbarste und Evidenteste in unserm Wissen ».

⁶⁴⁹ Fichte, *Seconde Introduction*, p. 274 (traduction légèrement modifiée) (SW, I, p. 466: « Dies geschieht nur lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe, Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in

l'*Aperçu*, mais Schelling ne conclut pas pour autant, comme Fichte, à ce que l'idéalisme transcendantal constitue « l'unique façon de penser moral en philosophie »⁶⁵⁰. Mais que veut dire Fichte par cette formule? Avec cette expression, Fichte exprime l'idée que la possibilité des concepts comme la vertu ou le droit ne sont possibles que si nous attribuons au sujet une activité qui n'est pas déterminée par la causalité naturelle. Or, nous observons que cette préoccupation n'est pas présente dans la philosophie schellingienne et nous pensons qu'elle est révélatrice d'une certaine spécificité de la réflexion schellingienne concernant la primauté de la philosophie pratique, que nous essaierons de déterminer dans les pages qui suivent.

2) L'usage pratique de la raison et le rôle de la philosophie pratique

2.1. Raison pratique et liberté

En effet, en comprenant l'usage pratique de la raison dans un sens kantien comme un usage législateur (*gesetzgebend*) de la raison et en considérant que celui-ci nous donne à connaître l'acte théorico-pratique d'autoposition du Moi et qui est la liberté, on aurait pu s'attendre à ce que Schelling s'intéresse aux domaines où la volonté humaine semble être législatrice et, par conséquent, à la philosophie pratique. Au contraire, nous observons que s'il y a un domaine particulier de la philosophie qui retiendra l'attention de Schelling dans les années 1797-1800, ce domaine n'est autre que la philosophie de la nature. Cela se doit, d'après notre hypothèse, à la conception schellingienne de la raison pratique.

Nous remarquons que la caractérisation la plus générale de la raison pratique que nous pouvons trouver sous la plume de Schelling dans l'*Aperçu* est l'affirmation, selon laquelle l'usage pratique de la raison signifie que ses idées sont des objets de l'agir, de la réalisation par liberté et, partant, que les idées de la raison sont des principes constitutifs des objets⁶⁵¹. En tant que principe de la réalité des objets, la conception de la raison pratique dans l'*Aperçu* s'inspire sans doute de la notion kantienne de « réalité pratique » des idées⁶⁵².

ihm und schlechthin nichts anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird ».

⁶⁵⁰ *Ibid.*, p. 275 (SW, I, p. 467).

⁶⁵¹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 431; HKA, I, 4, p.157-158.

⁶⁵² Kant, CFJ, « Introduction », p. 929, (AK, V, p. 175).

Néanmoins, Schelling considère, à la différence de Kant, que la réalité pratique des idées a pour condition le fait que le monde lui-même est déjà un produit de la même activité qui est à l'œuvre dans le domaine de l'action morale et dans le domaine de la représentation théorique. Il est alors significatif que la thèse, d'après laquelle notre action sur le monde et le monde lui-même possèdent la même réalité, soit présentée dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* comme une position spécifique au système philosophique qu'est l'idéalisme transcendantal⁶⁵³. Ce point montre d'une manière particulièrement claire comment Schelling, tout en s'inspirant des thèses kantienne, élabore une philosophie transcendantale distincte de l'entreprise critique. La thèse schellingienne est, en effet, contraire aux conclusions de la *Critique de la raison pratique*, où Kant affirme :

Les trois idées de la raison spéculative [Dieu, immortalité et liberté], dont il était question plus haut, ne sont pas encore elles-mêmes des connaissances ; mais ce sont des pensées (transcendantes) qui ne contiennent rien d'impossible. Et voici que, par une loi pratique apodictique, elles reçoivent de la réalité objective, comme conditions nécessaires de la possibilité de ce que cette loi nous ordonne de *prendre pour objet*, c'est-à-dire que nous apprenons par cette loi *qu'elles ont des objets*, sans cependant pouvoir montrer comment leur concept se rapporte à un objet, et cela n'est effectivement pas encore une connaissance *de ces objets* ; car on ne peut par là porter sur eux aucun jugement synthétique ni en déterminer théoriquement l'application ; par conséquent, on ne peut en faire le moindre usage rationnel théorique, en quoi consiste proprement toute connaissance spéculative⁶⁵⁴.

⁶⁵³ *SIT*, p. 209 (SW, I, 3, p. 570 ; HKA, I, 9-1, p. 268) : « Si le monde objectif est un simple phénomène, l'objectif dans notre action l'est aussi ; et inversement, c'est seulement lorsque le monde a de la réalité que l'objectif dans l'action en a aussi. C'est donc une seule et même réalité que nous apercevons dans le monde objectif et dans notre action sur le monde sensible. Cette coexistence, mieux, ce conditionnement réciproque de l'agir objectif et de la réalité du monde, chacun étant extérieur à l'autre et conditionné par lui, est un résultat entièrement propre à l'idéalisme transcendantal et qu'il est impossible d'obtenir par aucun autre système ».

⁶⁵⁴ Kant, *CRpratique*, « Dialectique de la raison pure pratique », p. 772-773 (AK, V, p. 135) : « Die obige drei Ideen der speculativen Vernunft sind an sich noch keine Erkenntnisse; doch sind es (transcendente) *Gedanken*, in denen nichts Unmögliches ist. Nun bekommen sie durch ein apodiktisches praktisches Gesetz, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dieses sich zum *Objecte zu machen* gebietet, objective Realität, d.i. wir werden durch jenes angewiesen, daß sie *Objecte haben*, ohne doch, wie sich ihr Begriff aus ein Object bezieht, anzeigen zu können, und das ist auch noch nicht Erkenntniß *dieser Objecte*; denn man kan dadurch gar nichts über sie synthetisch urtheilen, noch die Anwendung derselben theoretisch bestimmen, mithin von ihnen gar keinen theoretischen Gebrach der Vernunft machen, als worin eigentlich alle speculative Erkenntniß derselben besteht ».

Kant distingue ainsi, d'une part, l'usage immanent et constitutif de ces idées des postulats pratiques en tant que principes de la possibilité de réaliser l'objet nécessaire de la raison pure pratique qu'est le Souverain Bien⁶⁵⁵ et, d'autre part, l'usage purement régulateur de ces idées qui ne permettent pas d'admettre un nouvel objet qui se situe au-delà de l'expérience possible. Cette position a pour corollaire qu'aucune proposition synthétique fondée dans la réalité pratique de ces objets ne peut être légitime. Néanmoins, Kant admet que la loi morale est une proposition synthétique *a priori* qui n'a pas besoin d'une déduction pour justifier de sa valeur objective, étant elle-même plutôt le principe de la déduction de la liberté et de la possibilité d'une nature suprasensible⁶⁵⁶.

L'idée d'une conscience de la loi morale comme « fait de la raison » nous semble, en effet, fournir à Schelling un autre modèle de certitude des jugements synthétiques *a priori* qui n'est pas l'intuition pure de la première *Critique* et dont la possibilité avait été ouverte par la solution kantienne de la troisième antinomie de la première *Critique*. Si nous insistons sur cet aspect de la loi morale, c'est parce qu'il nous semble constituer un point fondamental pour comprendre le rôle que Schelling attribue à la raison pratique dans l'élaboration d'un système philosophique criticiste et qui peut se présenter à un double titre dans le contexte de la problématique du commencement de la philosophie et dans celle de l'évidence du principe ou encore de la validation des propositions philosophiques.

Nous nous rappelons que la dimension pratique du commencement subjectif du système était déjà mise en évidence dans les *Lettres* à partir du contexte de l'indécidabilité théorique entre les deux systèmes philosophiques que sont le criticisme et le dogmatisme :

Si donc nous voulons établir un système, et par conséquent des principes, nous ne pouvons le faire autrement qu'à travers l'*anticipation* d'une décision pratique ; nous ne pourrions pas établir ces principes si notre liberté n'avait déjà préalablement décidé à

⁶⁵⁵ Pour une confrontation de la notion de Souverain Bien dans la première et dans la deuxième critiques, on pourra se rapporter à K. Düsing, « Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie », in *Kant-Studien* 1971 (62), p. 5-42.

Schelling comprend le Souverain Bien dans *Du Moi* comme une représentation de l'accord entre moralité et bonheur, alors que dans les *Lettres* il y verra l'idée d'une unité originaire de la liberté absolue et de la béatitude (*Seligkeit*) dans le Moi absolu. Cf. *Du Moi*, p. 101-102 (SW, I, 1, p. 196-197 ; HKA, I, 2, p. 123-124 et *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 193-195, 200-201 (SW, I, 1, p. 322-324, 328 ; HKA, I, 3, p. 91-92, 98).

⁶⁵⁶ Kant, CRPratique, « Analytique de la raison pure pratique », p. 665-666 (AK, V, p. 47-48).

leur sujet ; au commencement de notre savoir, de tels principes ne sont rien d'autre que des affirmations proleptiques ou encore, pour nous servir de l'expression que Jacobi utilise quelque part – expression que lui-même déclare d'ailleurs maladroite et qu'il convient de prendre à contresens –, bien qu'elle ne soit pas totalement non philosophique, des *pré-jugés originaires indépassables*⁶⁵⁷.

Nous apprenons dans la citation ci-dessus que puisque l'établissement des principes ne peut être motivé ni par une démonstration qui aurait sa place dans un discours théorique ni dans une intuition, car, comme Schelling le montre dans la huitième lettre, celle-ci est susceptible de *deux interprétations* différentes, il importe d'apporter des éclaircissements sur la possibilité du commencement du système. C'est ce que Schelling fait dans la citation précédente en considérant que les propositions du système théorique se fondent sur une décision pratique qui n'est qu'anticipée, dans la mesure où il reviendra à la philosophie pratique de délivrer une conception de la liberté humaine. Sur quoi se base cette décision ? Schelling l'envisage comme un « acte de choix » (*wählen*)⁶⁵⁸. Nous avons déjà remarqué que la reformulation schellingienne de la question kantienne conduisait à poser le problème kantien sous la forme d'une alternative, qui est, en dernière instance, celle entre l'affirmation de la liberté comme principe philosophique et par conséquent entre l'affirmation de l'essence de l'homme comme liberté, d'une part, et entre l'affirmation de la dimension objective de l'absolu, susceptible de faire l'objet d'un discours théorique, d'autre part. La dernière position a pour corollaire une compréhension de l'homme qui ne tient pas compte de la dimension d'activité qui est constitutive de la conscience humaine et c'est pourquoi Schelling souligne à plusieurs reprises l'inexplicabilité de la conscience ou du moi empirique dans le cadre d'un système dogmatique⁶⁵⁹. Le choix entre l'un des deux systèmes doit ainsi

⁶⁵⁷ *Lettres*, « Sixième Lettre », p. 183-184 (SW, I, 1, p. 312-313 ; HKA, I, 3, p. 81) : « Wollen wir ein System, also Principien aufstellen, so können wir dieß nicht anders denn nur durch eine *Anticipation* der praktischen Entscheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufstellen, wenn nicht vorher schon unsre Freiheit darüber entschieden hätte; sie sind am Anfang unsers Wissens nichts anderes als proleptische Behauptungen, oder, wie Jacobi sich irgendwo – verkehrt und ungeschickt genug, wie er selbst sagt, aber doch nicht ganz unphilosophisch – ausgedrückt: *ursprüngliche, unüberwindliche Vorurtheile* ».

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 178-179 (SW, I, 1, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 75-76) : « Le choix d'une solution est fonction de la liberté de l'esprit que nous avons su acquérir par nous-mêmes. Il nous faut *être* ce pour quoi nous prétendons passer en théorie, mais quant à savoir si nous le sommes, seul notre *effort* pour le devenir peut nous en convaincre. C'est cet effort qui donne réalité au savoir que nous avons de nous-mêmes ; et c'est par là aussi que *ce* savoir devient le pur produit de notre liberté. Il nous faut travailler par nous-mêmes à nous élever jusqu'au point d'où nous voulons partir : pas question pour l'homme d'y parvenir en « *ratiocinant* », pas question non plus de se laisser conduire par un autre ».

⁶⁵⁹ Cf. par exemple *Du Moi*, p.109 (SW, I, 1, p. 205 ; HKA, I, 2, p. 133).

tout d'abord être motivé par une conception de l'homme inséparable de la conception de l'absolu comme principe d'un système.

Mais la raison pratique, par le choix qu'elle motive à titre de fondement, permet en outre de sortir de l'indécidabilité théorique par la signification positive qu'elle apporte à des idées rationnelles qui n'avaient qu'un rôle régulateur dans le système théorique. C'est dans ce contexte que le « postulat » se présente comme un pivot autour duquel viennent se greffer les intérêts théoriques et pratiques de la raison.

Que le principe soit un postulat signifie que l'absolu ne saurait être donné à titre d'objet et qu'il doit être alors *produit*. Dans la mesure où le commencement objectif du système (le principe) fait fond sur un acte de liberté, ce dernier doit déjà comporter une dimension de constitution de l'objet par le sujet, dont le principe doit rendre compte. Ce télescopage du commencement subjectif et objectif du système dans les premiers écrits de Schelling est accompli moyennant la convergence de la signification à la fois pratique et transcendante de la liberté. A ce propos on remarquera que « liberté » fait office de terme opératoire dans *Vom Ich* et c'est bien à partir de la liberté comme autoproduction que le « Moi » à titre d'« inconditionné dans le savoir » est défini. En effet, l'« inconditionné » signifie littéralement ce qui ne saurait être conditionné et sa compréhension reste ainsi déterminée de manière négative par rapport à ce que l'« inconditionné » est justement censé nier. Or, Schelling apprend de Kant, dans le chapitre des antinomies de la « Dialectique de la raison pure », que la « liberté » permet de penser l'inconditionné non pas comme limite, mais comme un pouvoir de commencer par soi-même⁶⁶⁰. De surcroît, Kant admet dans la deuxième *Critique* que la liberté est la seule idée de la raison spéculative dont nous connaissons *a priori* la possibilité à titre de condition de la loi morale qui s'exprime dans la conscience du devoir. L'idée de Dieu ainsi que celle de l'immortalité de l'âme ne peuvent recevoir une réalité objective que par la médiation du concept de liberté, dans la mesure où elles constituent des conditions de l'usage pratique de notre raison pure, mais non pas de la loi morale elle-même⁶⁶¹.

⁶⁶⁰ Kant, CRP, « Dialectique transcendante », p. 1182-1183 (AK, III, p. 375) : « Et cette liberté qui est la sienne [de la raison], on ne peut pas la considérer seulement d'une manière négative, comme indépendance par rapport à des conditions empiriques (car alors le pouvoir de la raison cesserait d'être une cause des phénomènes), mais on peut aussi la caractériser d'une manière positive, comme un pouvoir de commencer de soi-même une série d'événements ».

⁶⁶¹ Kant, CRPratique « Préface », p. 610 (AK, V, p. 4). En effet, ces idées sont comprises par Kant comme conditions de l'application de la volonté moralement déterminée à son objet qui lui est donné *a priori*, à savoir, le souverain Bien.

Ainsi, la prolongation de la solution de la troisième antinomie dans la *Critique de la raison pratique* par le biais d'un « fait de la raison » ou par la conscience du devoir qui nous dévoile la liberté, permet d'attribuer un rôle constitutif aux idées de la raison, puisqu'elles sont envisagées comme le fondement de la possibilité de réaliser le souverain Bien, objet nécessaire de la raison pratique pure. Alors que l'issue de la troisième antinomie dans la *Critique de la raison pure* faisait usage de la distinction entre phénomènes et choses en soi pour éviter la contradiction entre la thèse (liberté) et l'antithèse (déterminisme naturel), la seconde *Critique* montre qu'il est possible d'attribuer de la réalité objective à la liberté transcendantale par l'usage pratique de la raison. En même temps, la détermination positive de la « liberté » dans la seconde *Critique* permet de considérer un autre mode de validation d'une synthèse *a priori* qui ne passe pas par l'intuition, dans la mesure où la liberté constitue le troisième terme qui permet de rendre compte de la synthèse opérée *a priori* dans la loi morale entre une action et la volonté. En effet, d'après Kant, il s'agit là d'une synthèse qui s'effectue *a priori*, car elle est établie de manière nécessaire sans présupposer aucune condition issue d'une inclination et sans être dérivée analytiquement de la liberté de la volonté. Elle n'est par conséquent fondée sur aucune intuition, ni pure, ni empirique. Si la liberté pouvait faire l'objet d'une intuition, la proposition serait analytique⁶⁶².

Il est ainsi permis de conclure que c'est la possibilité d'un autre paradigme de validation des concepts qui n'est pas une intuition donnée, mais une production de réalité, qui intéresse tout d'abord Schelling dans une philosophie pratique. Et c'est par l'idée d'une réalisation ou d'une production de réalité que l'intuition intellectuelle est ainsi interprétée, surtout à partir de l'*Aperçu*. Cette conception s'inscrit dans le sillage de l'idée kantienne d'une « réalité objective » des idées pratiques et qui nous semble constituer l'aspect retenu par Schelling de ce que signifie le pouvoir pratique de la raison.

Nous nous rappelons que, dans la première *Critique*, Kant met en évidence que l'antinomie entre liberté et nature repose sur une simple apparence, ce qui lui permet de déjouer la contradiction qui semblait opposer nature et causalité par liberté. En le faisant, Kant conclut à la possibilité logique de la liberté, quoique la philosophie critique ne puisse rien affirmer à propos de son effectivité (*Wirklichkeit*) et de sa

⁶⁶² Kant remarque, en outre, que puisque la liberté n'est pas représentable dans l'intuition, l'application du concept de liberté n'est qu'un analogue de la schématisation, dont la recherche constitue la tâche de la

possibilité réelle, puisque nous ne pouvons connaître la possibilité d'aucun fondement réel et d'aucune causalité par de simples concepts *a priori*⁶⁶³.

Cela n'empêche toutefois pas Kant de considérer dans la *Critique de la raison pure* que les principes de la raison pure dans son usage pratique possèdent une « réalité objective » (*objektive Realität*)⁶⁶⁴. Mais que signifie cette « réalité objective » qui pourrait être reconnue à l'idée transcendantale de liberté ? Il est clair que cette réalité objective ne peut relever d'une réalité fournie par une intuition (qui devrait, dans ce cas, être intelligible), mais qu'elle relève d'un certain rapport au monde sensible. Plus précisément, la réalité objective de l'idée pratique tient au fait qu'elle a une « influence » (*Einfluß*) sur le monde sensible⁶⁶⁵.

Ces considérations laissent ainsi ouverte la possibilité d'un remplissement de signification des catégories de la liberté différent de celui proposé par l'intuition dans la première *Critique* :

D'où il suit que, comme, dans tous les préceptes de la raison pure pratique, il s'agit seulement de la *détermination de la volonté*, et non des conditions naturelles (du pouvoir pratique) de *l'exécution de son dessein*, les concepts pratiques *a priori*, dans leur rapport au principe suprême de la liberté, deviennent immédiatement des connaissances, et n'ont pas besoin d'attendre des intuitions pour recevoir une signification, et cela pour cette raison remarquable qu'ils produisent eux-mêmes la réalité de ce à quoi ils se rapportent (l'intention de la volonté), ce qui n'est pas du tout le cas des concepts théoriques⁶⁶⁶.

« Typique de la faculté de juger pratique ». Cf. Kant, CRPratique « L'analytique de la raison pure pratique », p. 644 (AK, V, p. 31).

⁶⁶³ Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1186 (AK, III, p. 377).

⁶⁶⁴ *Ibid.*, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1367 (AK, III, p. 524).

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 1367-1368 (AK, III, p. 524-525): « En ce sens, il [le monde moral] n'est donc une simple idée, mais cependant une idée pratique qui peut et doit avoir réellement son influence sur le monde sensible, afin de le rendre, autant que possible conforme à cette idée. L'idée d'un monde moral a donc une réalité objective ; non pas comme si elle se rapportait à un objet d'intuition intelligible (nous n'en pouvons nullement concevoir des objets de ce genre), mais en tant qu'elle se rapporte au monde sensible, mais comme à un objet de la raison pure dans son usage pratique ».

⁶⁶⁶ Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 688 (AK, V, p. 66): « dadurch es denn geschieht, daß, da es in allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft nur um die *Willensbestimmung*, nicht um die Naturbedingungen (des praktischen Vermögens) *der Ausführung seiner Absicht* zu thun ist, die praktischen Begriffe *a priori* in Beziehung auf das oberste Princip der Freiheit sogleich Erkenntnisse werden und nicht auf Anschauungen warten dürfen, um Bedeutung zu bekommen, und zwar aus diesem merkwürdigen Grunde, weil sie die Wirklichkeit dessen, worauf sie sich beziehen, (die Willensgesinnung) selbst hervorbringen, welches gar nicht die Sache theoretischer Begriffe ist ».

Compte tenu de ce qui précède, nous sommes en état d'avancer notre hypothèse, d'après laquelle la primauté de la philosophie pratique s'inscrit finalement pour Schelling dans le contexte d'un problème théorique de la possibilité d'une synthèse *a priori* et que, bien que les propositions synthétiques trouvent leur condition de possibilité dans une intuition selon le paradigme de la première *Critique*, cette intuition est *intellectuelle*, c'est-à-dire qu'elle est pratique, car elle suppose la liberté comme un inconditionné immanent (et non pas transcendant, ce qui relèverait du dogmatisme). L'intuition intellectuelle se pense ainsi comme réalisation plutôt que comme une intuition donnée et ce, en dépit de la conception hétérogène que Schelling fournit de l'intuition intellectuelle dans ces premiers écrits.

Nous comprenons alors pourquoi un système de la science après la critique doit être un système de la liberté pour Schelling et, par conséquent, nous comprenons aussi que Schelling privilégie dès *Du Moi* la liberté comme détermination de l'inconditionné. Comme Kant lui-même le met en évidence dans la *Critique de la raison pratique*, la détermination de la réalité du monde intelligible, si elle est transcendante du point de vue théorique, est immanente du point de vue pratique, dans la mesure où le concept de liberté nous permet de trouver en nous-mêmes l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible par le truchement de la loi pratique⁶⁶⁷. Au contraire, la deuxième idée dynamique, l'idée d'un être nécessaire, ne permet pas une telle médiation sans l'idée de liberté. En effet, dans la mesure où il s'agit d'un être *en dehors de nous*, sa connaissance suppose un saut à partir de l'expérience. Au contraire, l'idée de la liberté est proprement l'idée qui permet de penser le rapport entre un monde suprasensible et un monde sensible, ou, dans les termes des *Lettres*, de l'absolu et du monde, sans qu'un tel saut soit nécessaire⁶⁶⁸.

Il découle de cette conception que l'homme acquiert un rôle médiateur : il se connaît comme un être intelligible, car il est déterminé par la loi morale et il agit dans le

⁶⁶⁷ Fichte considère de manière comparable, dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, p. 276 (SW, I, p. 468) que ce n'est qu'à partir d'une philosophie qui se place dans l'action, lieu de jointure des deux mondes, que la philosophie trouve la liaison du monde suprasensible et infini et du monde fini.

La conception schellingienne de la liberté du sujet fini en tant que terme médiateur entre l'absolu et le monde a suscité, de la part de M. Vetö, un rapprochement de celle-ci avec le temps en tant que terme médiateur. Cf. M. Vetö, *Etudes sur l'idéalisme allemand*, Harmattan, Paris, 1998, p. 49 : « Comme le temps, source des schèmes, permet l'application des catégories à l'expérience sensible, donc le franchissement de l'écart entre l'intérieur et l'extérieur, la liberté permet au sujet moral de transcender ses limitations particulières et d'étendre l'usage de sa détermination de soi nouménale à son vouloir concret ».

⁶⁶⁸ Kant, CRPratique, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 737 (AK, V, p. 105).

monde sensible d'après cette détermination. Nous comprenons ainsi que l'antagonisme qui opposait le dogmatisme et le criticisme dans les *Lettres* se laisse déterminer à partir de l'idée d'inconditionné qui est, pour le dogmatique, l'idée d'un être nécessaire en dehors de lui et, pour le criticisme l'idée de la liberté qui est l'essence même de l'homme.

Si l'usage de la raison pratique permet à Schelling de dépasser ce qu'il envisage comme les limites de la critique kantienne vers l'élaboration d'une science, celle-ci répond avant tout à un problème d'ordre théorique et non pas d'ordre pratique.

2.2. La primauté de la raison pratique

Ainsi, dans la littérature critique sur Schelling, plusieurs commentateurs ont attiré l'attention sur l'absence d'intérêt de la part du philosophe pour la philosophie pratique, comprenant sous ce terme la philosophie morale, la philosophie du droit, la philosophie politique et une philosophie de l'histoire⁶⁶⁹, alors que Fichte s'est beaucoup intéressé à ces branches *appliquées* de la philosophie et qui constituent, d'après C. Cesa, l'une des motivations fondamentales de la réflexion fichtéenne avant même l'élaboration d'une *Doctrine de la Science*⁶⁷⁰. Dans ce contexte, J. Habermas a même pu aller jusqu'à considérer Schelling comme un « penseur de la domination de la théorie »⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Par exemple Walther Ch. Zimmerli, « Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels „System der Sittlichkeit“ », in L. Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, p. 263 considère que, dans les écrits de Schelling jusqu'en 1802, l'on ne trouve aucune théorie développée de l'agir humain à partir de laquelle il serait possible de développer une théorie philosophique du droit et de l'état. Pour une réflexion sur la question du renoncement schellingien à la praxis dans le cadre du rapport entre l'état et l'art cf. H.J. Sandkühler, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970, p. 96-103. Pour l'ensemble de la philosophie pratique chez Schelling, on pourra consulter les contributions contenues dans Pawlowski, H.-M., S. Smid und R. Specht (Hrsg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1989. Pour la philosophie politique de Schelling on se rapportera avec profit à Jacques Rivelaygue, « Schelling et les apories du droit », in *Cahiers de philosophie politique*, 1983 (1), p.13-62 et à l'article de Franck Fischbach, « La pensée politique de Schelling », in *Les Etudes Philosophiques*, 2001 (2001/1), p.31-48.

⁶⁷⁰ C. Cesa, « De la Philosophie élémentaire à la Doctrine de la Science » in *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science*. (Actes du colloque de Poitiers. Octobre 1994) in *Les Cahiers de la Philosophie*, Printemps 1995 (numéro hors série), p. 13, montre que ce qui a tout d'abord intéressé Fichte dans la philosophie kantienne semble être, d'après l'aveu même de Fichte, le fait que Kant réfutait le déterminisme. Comme le commentateur le souligne, Fichte utilise les résultats de la philosophie kantienne d'abord en se consacrant à la philosophie appliquée dont témoignent ses écrits de critique religieuse et politique. Pour étayer sa lecture, C. Cesa cite une lettre à Weißhuhn, dans laquelle Fichte reconnaît que c'est la discussion avec les postkantien qui lui montre la nécessité de rendre explicite les présupposés et les principes sous-jacents à la philosophie kantienne.

⁶⁷¹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p. 146 (trad. fr. : *La technique et la science comme "idéologie"*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973).

Pourtant, au moins jusqu'en 1800, Schelling semble accorder une primauté à la raison pratique, même s'il tient à élaborer un système articulé autour de l'unité de la théorie et de la pratique. D'après notre hypothèse, cette primauté du pratique s'inscrit dans le cadre d'une problématique théorique. Nous avons pu voir, dans notre chapitre précédent, que le principe de la philosophie comme postulat de la construction originaire du Moi engage une dimension pratique qui semble sous-tendre la construction théorique du Moi. En effet, le postulat exprime l'exigence pratique d'être conscient de soi-même en tant qu'être *spirituel* et d'« anéantir en soi tout empirisme en tant que principe »⁶⁷². Avec cette dernière formulation, Schelling se réfère à l'exigence d'une auto-législation de la volonté, dont la condition est l'autoposition du Moi. L'autonomie pratique du sujet fini se trouve ainsi avoir le même fondement que l'action par laquelle naît la conscience de soi et qui est l'intuition intellectuelle. Schelling considère ainsi que c'est l'intuition intellectuelle qui rend compréhensible, à titre d'autoposition, la possibilité d'une loi morale, c'est-à-dire « un commandement adressé *absolument* et *inconditionnellement* à tout homme dans sa simple qualité humaine »⁶⁷³. Ceci précisé, il faut aussitôt ajouter que c'est dans l'autonomie pratique que l'essence de l'homme comme liberté se dévoile, idée sur laquelle nous avons déjà eu l'occasion de nous attarder.

Nous retiendrons à présent que la double dimension de primauté de l'usage pratique de la raison signifie que : 1) c'est l'usage pratique de la raison qui conditionne le commencement de la philosophie ainsi que l'élaboration du système (par le postulat) ; 2) c'est dans l'autonomie morale que l'homme fait l'expérience de sa liberté, qu'il rapporte à une liberté plus fondamentale par le pouvoir de l'intuition intellectuelle. Dans l'optique de Schelling, cela n'est possible que parce que l'intuition intellectuelle désigne en même temps l'acte d'autoposition de la conscience de soi.

Ces deux aspects de la primauté de la raison pratique se trouvent aussi chez Fichte, dont la philosophie met en évidence que tout savoir est déjà, dans une certaine mesure, action et, par conséquent, ne peut pas se penser seulement comme une passivité du sujet de la connaissance. La raison, nous dit Fichte dans le *Système de l'éthique*, est un « faire » (Thun)⁶⁷⁴. Cette conception n'implique pas seulement que la connaissance

⁶⁷² *Aperçu*, SW, I, 1, p. 417-418 ; HKA, I, 4, p. 144-145.

⁶⁷³ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 420 ; HKA, I, 4, p. 147.

⁶⁷⁴ Fichte, *Le système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science* (*System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*), trad. Paul Naulin, Paris, PUF, 1986, p. 59 (SW, IV, p. 57) : « La raison n'est pas une chose qui soit là et subsiste, mais elle est un agir, un agir pur et sans

suppose une certaine spontanéité de l'entendement, mais elle signifie, en outre, que la possibilité de la connaissance en tant qu'utilisation théorique de la raison suppose une volonté réelle ou un effort (*Streben*) et par conséquent, une utilisation pratique de la connaissance⁶⁷⁵. Il appert de ces considérations que la philosophie pratique chez Fichte n'est pas l'équivalent d'une philosophie morale⁶⁷⁶ et que le terme *pratique* comporte deux significations : l'une qui se rapporte à l'effort du Moi pour identifier l'aspect fini et infini du Moi ; et une autre qui désigne l'activité originaire elle-même du Moi⁶⁷⁷. En d'autres termes, *pratique* désigne à la fois l'effort originaire et l'effort déterminé à dépasser les limites du Moi. Dans un sens, *pratique* se distingue de *théorique*, mais dans sa deuxième acception, ce terme désigne la raison même.

Il faut cependant nuancer l'influence de Fichte sur Schelling ici, ce qui contribuera à mettre en évidence la position spécifique de Schelling par rapport à sa compréhension de la philosophie pratique. Selon toute vraisemblance, Schelling ne connaissait pas, jusqu'à la rédaction de l'*Aperçu*, la partie pratique de la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. En effet, dans une lettre adressée à Niethammer le 22 janvier 1796, le philosophe répond à l'offre de faire une recension de la *Grundlage* de Fichte, qui n'a finalement jamais vu le jour. Il y affirme :

J'accepte avec d'autant plus de plaisir votre commande pour rédiger une recension de la Doctrine de la Science de Fichte, que je n'ai pas eu jusqu'ici assez de temps pour étudier effectivement cette œuvre. Jusqu'ici je n'ai pas encore lu sa partie pratique⁶⁷⁸.

mélange. La raison s'intuitonne elle-même : cela elle le peut et elle le fait précisément parce qu'elle est raison, mais elle ne peut se trouver autre qu'elle est, à savoir comme un agir ». Nous remarquons que le traducteur français rend l'allemand *Thun* par le mot français « agir ».

⁶⁷⁵ Nous suivons ici D. E. Breazeale, « Die systematische Funktionen des Praktischen bei Fichte », *art. cit.*, p. 42.

⁶⁷⁶ En s'appuyant sur une distinction terminologique de Fichte, C. Cesa distingue l'explication génétique des fonctions de l'esprit (*Gemüt*) d'une philosophie morale (qui relève du pratique au sens de moral) pour conclure que la partie pratique de la *Grundlage* est une présentation de la structure de l'esprit et non pas une philosophie appliquée. Cf. C. Cesa, « Zum Begriff des Praktischen bei Fichte » in K.-O. Apel in Verbindung mit R. Pozzo (hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990, p. 469 et 474.

⁶⁷⁷ Cf. à ce propos M. J. Siemek, « Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte », in K. Hammacher und A. Mues (hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, p. 395 et D. E. Breazeale, « Die systematische Funktion des Praktischen bei Fichte », *art. cit.*, p. 48.

⁶⁷⁸ *BuD*, Band I, p. 60 : « Ihren Auftrag, Fichte's Wissenschaftslehre zu recensiren, nehme ich mit desto größerem Vergnügen an, da ich selbst bisher nicht Zeit genug gehabt habe, diß Werk eigentlich zu studiren. Den praktischen Teil derselben habe ich bis jetzt noch nicht einmal gelesen ».

En dépit de cet aveu, le philosophe distingue, dans l'*Aperçu général de la littérature philosophique la plus récente*, les philosophies de Kant et de Fichte par le fait que ce dernier élargit le principe de la philosophie pratique kantienne à l'ensemble de la philosophie. Il est ici utile de citer tout le passage :

Les deux philosophes [Kant et Fichte] s'accordent pour affirmer que le fondement de nos représentations réside non pas dans le sensible, mais dans le *suprasensible*. Ce fondement suprasensible, Kant doit le *symboliser* dans la philosophie théorique, et parle pour cette raison de *choses en soi*, en tant que telles, qui *fournissent* la matière de nos représentations. *Fichte* peut se dispenser de cette présentation symbolique, parce qu'il n'envisage pas la philosophie théorique séparément de la philosophie pratique comme le fait Kant. Car le mérite qui lui est *propre* réside précisément en ce qu'il *élargit* le principe que Kant a posé au sommet de sa philosophie *pratique* (l'autonomie de la volonté) à la *philosophie dans son ensemble*, et devient par là le fondateur d'une philosophie que l'on peut légitimement appeler la *philosophie supérieure*, parce qu'elle n'est, d'après son esprit, *ni seulement théorique ni seulement pratique*, mais les deux en même temps ⁶⁷⁹.

Ce passage, pris isolément, ne nous permet pas de conclure que Schelling a acquis désormais une connaissance approfondie de la partie pratique de la *Grundlage*, mais il apporte une preuve supplémentaire du rôle absolument crucial que Schelling attribue à la question du rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique dans le système philosophique et que ce point caractérise même pour Schelling la philosophie fichtéenne dans sa différence d'avec la critique kantienne. En effet, dans cette citation, Schelling fait porter la différence entre les deux philosophes sur les rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique, problème à partir duquel il propose d'interpréter la problématique de la chose en soi. En ce sens, le texte semble suggérer que Schelling reconnaît déjà à Fichte le mérite d'avoir franchi la limite de la critique kantienne en développant un système philosophique à partir du principe de la liberté

⁶⁷⁹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 409 ; HKA, I, 4, p. 136 : « Beide Philosophen [Kant et Fichte] sind einig in der Behauptung, daß der Grund unsrer Vorstellungen nicht im Sinnlichen, sondern im *Uebersinnlichen* liege. Diesen übersinnlichen Grund muß Kant in der theoretischen Philosophie *symbolisiren*, und spricht daher von *Dingen an sich*, als solchen, die den Stoff zu unsern Vorstellungen *geben*. Dieser symbolischen Darstellung kann *Fichte* entbehren, weil er die theoretische Philosophie nicht, wie Kant, getrennt von der praktischen behandelt. Denn eben darinn besteht das *eigenthümliche* Verdienst des Letztern, daß er das Princip, das Kant an die Spitze der *praktischen* Philosophie stellt, (die Autonomie des *Willens*) zum Princip der *gesamten Philosophie erweitert*, und dadurch der Stifter einer Philosophie wird, die man mit

(autonomie de la volonté) comme détermination positive des choses en soi. Or, cet élargissement de l'autonomie de la volonté à l'ensemble de la philosophie a pour corollaire que l'autonomie du sujet est aussi principe constitutif des objets, ce que Kant ne pouvait pas reconnaître dans une philosophie critique qui se distingue d'un système de l'ensemble du savoir.

Schelling, en élaborant une philosophie transcendantale à partir du principe de la philosophie comme liberté, a ainsi bien conscience de suivre la voie ouverte par la philosophie fichtéenne et d'aller au-delà du criticisme kantien, pour lequel certes la liberté est principe de possibilité de l'expérience, mais cela seulement dans le domaine de la philosophie pratique⁶⁸⁰. Est-ce que nous devons conclure nécessairement que le projet schellingien pour une philosophie après Kant est, dans les années qui nous occupent, identique à celui de Fichte ? Et si ce n'est pas le cas, comment caractériser leur différence ?

Si, dans la citation précédente, Schelling attribue en propre à Fichte l'idée d'un élargissement du principe de la philosophie pratique à l'ensemble du système, reste que la compréhension de la liberté comme principe de la philosophie est marquée par la réinterprétation schellingienne de la question kantienne portant sur la possibilité de la synthèse *a priori* à la lumière du problème d'une médiation entre, d'une part, la liberté absolue ou le suprasensible, et, d'autre part, de l'expérience du monde ou du monde sensible.

En effet, Kant précise dans l'introduction à la troisième *Critique*, que la faculté de juger opère la médiation entre les concepts de la nature et le concept de liberté permettant le passage de la raison pure théorique à la raison pure pratique⁶⁸¹ et cela justement par le truchement de l'idée d'une finalité (*Zweckmäßigkeit*) de la nature propre à la faculté de juger. Ainsi, après avoir montré dans les deux critiques précédentes que le concept de liberté ne détermine rien à l'égard de la connaissance théorique de la nature et que, à son tour, le concept de nature ne détermine pas les lois pratiques de la liberté, Kant affirme dans la troisième *Critique* que le suprasensible doit pouvoir déterminer le sensible dans le sujet (alors que ce n'est pas le cas inversement).

Recht die *höhere Philosophie* heißen kann, weil sie ihrem Geiste nach *weder theoretisch noch praktisch allein*, sondern *beides zugleich* ist ».

⁶⁸⁰ Kant, CRP, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1367 (AK, III, p. 524): « La raison pure contient donc, non pas, à la vérité, dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir dans l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, pourraient être trouvées dans l'*histoire* de l'homme. En effet, comme elle commande: Ces actes doivent avoir lieu, il faut aussi qu'ils puissent avoir lieu ».

Cette détermination ne relève pas d'une connaissance de la nature, ce qui conduirait à des antinomies, mais elle relève des conséquences de la liberté dans la nature, dont le concept même implique qu'elle est une causalité « dont l'effet doit avoir lieu dans le monde conformément à ses lois formelles »⁶⁸². Le concept d'une causalité par liberté a pour corollaire une certaine compréhension de l'effet comme le but final (*Endzweck*) qui a le devoir d'exister. C'est ainsi que le concept de finalité de la nature rend possible une médiation entre la raison théorique et la raison pratique, entre la légalité des lois de l'entendement et le but final de la raison pratique. En effet, la possibilité de l'harmonie du but final et des lois de la nature est reconnue dans le concept d'une « finalité naturelle »⁶⁸³.

Or, la convergence du problème de la médiation entre l'absolu et le monde tel qu'il est posé par Schelling avec la problématique des rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique nous semble constituer un des apports de sa réflexion. D'après notre hypothèse, les premiers éléments d'une philosophie de la nature dans l'*Aperçu* ainsi que l'idée d'une philosophie de l'art comme la clé de voûte du système philosophique⁶⁸⁴ s'inscrivent dans la préoccupation affichée d'une articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique et d'un dépassement de leur opposition, qui est justement le propre, comme nous le verrons dans notre troisième partie, de l'idéalisme transcendantal.

⁶⁸¹ Kant, CFJ, « Introduction », p.953 (AK, V, p. 196).

⁶⁸² *Ibid.*, p. 953 (AK, V, p. 195).

⁶⁸³ Kant, CFJ, « Introduction », p. 941 (AK, V, p.186).

⁶⁸⁴ *SIT*, p. 15-16 (SW, I, 3, p. 349 ; HKA, I, 9-1, p. 39-40).

Conclusion de la deuxième partie

En partant de l'hypothèse avancée au début de la présente partie selon laquelle la « seconde révolution » que Schelling se propose de réaliser en philosophie en tant qu'achèvement du criticisme sous-tend une réorganisation des rôles de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, nous nous sommes efforcée de préciser la signification pour Schelling du dépassement de la critique dans une philosophie systématique où la liberté est posée comme principe de la philosophie.

Que la liberté soit principe de la philosophie, cela signifie que la nouvelle philosophie issue du criticisme et dont Schelling se fait le héraut, procède à un « renversement des principes ». En admettant que ce renversement des principes est à comprendre comme une inversion des deux pôles de la connaissance et que, désormais, dans la nouvelle philosophie, le sujet est pensé comme prince du savoir, la question demeure cependant sans réponse de savoir ce que cette inversion signifie plus précisément pour le projet philosophique du jeune Schelling. Afin de comprendre le sens d'une telle inversion, il a fallu fournir un éclairage de ce renversement à partir de l'économie générale du système. Au terme de nos interrogations sur le statut de la liberté comme principe de la philosophie et de nos analyses sur les rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique dans les années 1796-1797, nous sommes parvenue à la conclusion que le renversement des principes, dont il est question explicitement dans *Du Moi*, fait fond sur le renversement cardinal des rapports entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

Nous avons élucidé ce renversement à l'aide des réflexions de Schelling dans les *Lettres*, d'après lesquelles le système de philosophie n'est possible que par le renversement du constat de la faiblesse de la raison théorique dans l'affirmation pratique de la liberté. C'est dans ce cadre, que Schelling délivre pour la première fois une conception du principe de la philosophie comme postulat, qui exprime l'*exigence* de liberté. La thèse théorique de la négation de l'hétérogénéité de l'infini et du fini se renverse dans l'affirmation de leur identité au moyen de l'effort pratique d'identification du moi fini à l'absolu et qui révèle la destination de l'homme en tant qu'être libre.

C'est ce renversement qui permet à Schelling d'apporter une réponse au problème philosophique de l'« énigme du monde », qu'il interprète à la lumière d'une antithétique

Conclusion de la deuxième partie

de la raison et qui met en scène, d'une part, la contradiction entre l'absolu ou l'exigence d'inconditionné et, d'autre part, l'expérience comme sphère de la conditionnalité. Nous avons essayé de montrer que Schelling explore la dimension antithétique des propositions théoriques pour mettre davantage en avant le rôle crucial de la raison pratique dans l'élaboration d'un système philosophique.

Face à l'indécidabilité théorique entre les deux systèmes du dogmatisme et du criticisme, il revient à la raison pratique de mettre en lumière le statut spécifique de l'homme en tant qu'il appartient simultanément, de par son être naturel, au monde sensible, et, de par son pouvoir de liberté, au monde suprasensible. Or, cela implique une primauté de la raison pratique ainsi qu'une intégration du problème du commencement de la philosophie dans la question philosophique. Nous avons tenté ainsi de montrer comment la reformulation par Schelling du problème kantien de la première *Critique* comme une question portant sur la possibilité du passage de l'infini au fini s'accompagne de la suprématie de la raison pratique en tant que celle-ci est pensée comme un pouvoir médiateur entre l'infini et le fini.

A partir de ces éclairages, nous avons pu préciser le sens de raison pratique chez Schelling, où nous avons voulu voir la marque de fabrique pour ainsi dire de la pensée schellingienne. La raison pratique est, dès les *Lettres*, déterminée comme une « raison réalisatrice ». Il nous semble que la caractérisation schellingienne de la raison pratique comme « raison réalisatrice », si elle se fonde sur la conception générale de la raison pratique comme source du concept qui détermine la genèse de l'objet (alors que dans l'usage théorique de la raison, le concept ne détermine pas la constitution de l'objet), se trouve investie cependant d'une orientation très particulière que Schelling attribue à cet usage. Ainsi, l'usage pratique de la raison qu'intéresse Schelling dans les *Lettres* réside dans la mise à profit, pour l'élaboration d'un système, de la conscience du caractère productif de la raison à travers le devoir plutôt que dans le devoir ou le commandement moral lui-même. C'est justement cette mise à profit des conséquences théoriques du pouvoir pratique de la raison qui se joue dans la conception de l'*esprit* des postulats pratiques des deux systèmes opposés que sont le dogmatisme et le criticisme.

Dans ce contexte, nous avons mis en évidence que la possibilité de sortir de l'indécidabilité théorique, dans laquelle les deux systèmes se trouvent, et qui se situe dans l'usage pratique de la raison, consiste dans le retournement de ce qui apparaît comme comportant une dimension négative pour la raison théorique, (à savoir la contradiction entre l'absolu et le monde et corrélativement l'impossibilité d'apporter

Conclusion de la deuxième partie

une élucidation de leur rapport), dans un sens positif qui fait voir que la condition de possibilité de telles contradictions réside dans l'essence de l'homme comme être libre. Cette attribution de sens est un acte libre ou, pour le dire autrement, la mise à profit des conséquences d'un tel acte relève d'une « décision » dont seul un être libre est capable. La primauté de la raison pratique réside ainsi dans la dimension de mise en œuvre (de réalisation) de la liberté comme principe d'un système philosophique.

Partie III: L'élaboration d'un nouvel idéisme - la philosophie transcendantale

Durch die Revolution also, welche die Philosophie in unsern Tagen durch Einführung transcendentaler Principien erfahren hat, ist sie zuerst der Mathematik näher gebracht worden; die Methode, die sie von nun an befolgt, ist keine andere, als die, welche in der Mathematik längst mit so großem Glück befolgt worden ist, nämlich sich bloß mit ursprünglichen Konstruktionen zu beschäftigen, keinen Realsatz analytisch, sondern synthetisch (als durch Synthesis *entstanden*) zu behandeln; die neue Ansicht der Dinge, als bloßer Erscheinungen, ist die wahrhaft *mathematische* Ansicht, und man kann jetzt allerdings zeigen, daß und inwiefern die Philosophie der mathematischen Evidenz fähig ist ⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 447; HKA, I, 4, p. 173: « C'est donc par la révolution que la philosophie a connue de nos jours grâce à l'introduction de principes transcendants qu'elle a été d'abord rapprochée de la mathématique ; la méthode qu'elle observe désormais n'est autre que celle qui a depuis longtemps été suivie en mathématique avec tant de bonheur, à savoir de ne s'occuper que de constructions originaires, de ne traiter aucune proposition réelle de manière analytique, mais de manière synthétique (en tant que *née* par synthèse) ; la nouvelle façon de voir les choses, considérées simples phénomènes, est la véritable façon de voir *mathématique*, et l'on peut à présent montrer en effet dans quelle mesure la philosophie est capable de l'évidence mathématique ».

Ouverture

Si la révolution en philosophie était annoncée dans *Du Moi* comme un « renversement des principes », de sorte qu'elle devait concerner tout d'abord le renversement du rapport de primauté du mode théorique d'appréhension de l'objet sur la détermination pratique de ce dernier, Schelling nous précise, dans la série d'articles intitulée *Aperçu général sur la littérature philosophique la plus récente (Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur)*⁶⁸⁶, l'apport proprement révolutionnaire de l'introduction des principes transcendants dans la philosophie, en lui imprimant une signification méthodologique⁶⁸⁷. Désormais, en effet, Schelling caractérise la révolution philosophique de son temps par l'appropriation de la méthode mathématique⁶⁸⁸.

Suivant l'hypothèse explorée dans la partie précédente du présent travail, le renversement des principes dont il était question dans le *Vom Ich* signifie bien plus qu'une inversion du rapport gnoséologique entre le sujet et l'objet, qui a cours dans le dogmatisme pour expliquer le savoir et la représentation. S'il est vrai que, pour le système dogmatique, c'est un objet absolu extérieur au sujet de la connaissance qui doit servir de principe explicatif de la réalité du monde que la conscience perçoit en dehors d'elle (la chose en soi) et que, tout à l'inverse, pour le « criticisme achevé », le savoir se constitue dans un plan immanent à la subjectivité, il n'en reste pas moins vrai que le « renversement des principes » désigne plus profondément l'inversion de la primauté dogmatique du rapport purement théorique (l'absolu comme objet qui se donne comme quelque chose d'extérieur au sujet) sur le rapport pratique au principe de la philosophie

⁶⁸⁶ Dans la réédition du texte en 1809, cette série d'articles a été rebaptisée avec le titre *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (Exposés destinés à éclaircir l'idéalisme de la Doctrine de la Science)*.

⁶⁸⁷ Dans la citation ci-dessus, Schelling a sûrement en tête les mots de Kant que nous pouvons lire dans la « Préface à la seconde introduction » de la CRP, p. 743 (AK, III, p. 14) : « C'est dans cette tentative de changer la méthode (*Verfahren*) suivie jusqu'ici en Métaphysique et d'opérer ainsi en elle une révolution totale, suivant l'exemple des géomètres et des physiciens, que consiste l'œuvre de cette Critique de la raison pure spéculative. Elle est un traité de la méthode, non un système de la science même ».

⁶⁸⁸ Nous savons que la référence de Schelling à la révolution en philosophie s'inscrit dans le cadre de l'élaboration d'une philosophie à partir de l'héritage du criticisme kantien. Or, pour Schelling, poursuivre la révolution kantienne dans une « seconde révolution » n'implique pas pour autant suivre Kant selon la lettre, mais selon l'esprit de sa philosophie. C'est ainsi que tout en se réclamant de la révolution philosophique, Schelling peut prétendre accomplir la révolution par la mise à profit de la méthode mathématique pour la philosophie, alors que Kant distingue soigneusement entre, d'une part, la connaissance philosophique rationnelle par concepts et, d'autre part, la connaissance mathématique par construction de concepts.

(l'absolu comme sujet et corrélativement comme visée d'un *effort* de la part du sujet empirique), et que c'est tout d'abord ce rapport de la conscience au principe qui constitue le point nodal d'un tel renversement.

Nous ne nous attarderons pas ici sur cette hypothèse exposée dans notre deuxième partie, mais nous retiendrons que c'est dans cet arrière-plan que Schelling conteste dans l'écrit *Du Moi* la possibilité même d'un idéalisme théorique⁶⁸⁹, ce qui apparaît surprenant dans le cadre d'une philosophie que l'on qualifie d'*idéaliste*. Dans cette perspective s'inscrivent également les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, qui nous apprennent qu'il y a une indécidabilité théorique entre les deux systèmes philosophiques opposés, le dogmatisme et le criticisme.

Néanmoins, nous avons pu voir que dans les débuts philosophiques de Schelling et notamment dans l'écrit *Sur la forme*, ce dernier défend l'élaboration d'une nouvelle philosophie dans le sillage du criticisme kantien à partir de la nécessité d'une résolution définitive du problème de l'évidence de la philosophie, problème qui se présente tout d'abord comme une question d'ordre théorique. En effet, à travers le fil conducteur de la reformulation de la question kantienne et dans le *Vom Ich* et dans les *Lettres*, nous nous sommes efforcée de montrer que le problème philosophique hérité du kantisme pose, aux yeux de Schelling, un double problème. D'une part, il s'agit de fournir un modèle de l'évidence de la connaissance philosophique, problème qui se cristallise autour de l'évidence d'une proposition *particulière* qu'est le premier principe du système philosophique et, d'autre part, il s'agit de pouvoir expliquer la genèse de la réalité du monde comprise dans sa structure comme une « synthèse ». Nous ne reviendrons pas sur les analyses menées dans les deux parties précédentes, car ce qui nous importe à présent est de souligner que ce double problème converge vers une unique question théorique. En effet, le problème de l'évidence du discours philosophique ou du principe est indissociable de la possibilité pour ce principe d'être le fondement d'un système qui rend compte de la réalité de la conscience et du monde et qui, par conséquent, permet de

⁶⁸⁹ *Du Moi*, p. 116 (SW, I, 1, p. 211 ; HKA, I, 2, p. 139-140) : « L'un comme l'autre [idéalisme et réalisme] ne sont destinés qu'à résoudre *cette* question : comment est-il possible qu'en général quelque chose soit op-posé au Moi, autrement dit que le Moi soit *en général empirique* ? – La réponse de l'*idéaliste* ne pouvait être que celle-ci : le Moi *n'est absolument pas empirique* ; ce qui le conduisait à nier que le Moi eût besoin de s'op-poser purement et simplement quelque chose, et du même coup à nier aussi en général toute capacité d'élaborer une philosophie théorétique. Mais cet idéalisme n'est pensable que comme idée ou but-final, dans une perspective *pratique* (comme régulation pratique), car en tant qu'idéalisme théorétique, il se supprime lui-même. Il n'y a donc aucun idéalisme théorétique pur (*reinen theoretischen Idealismus*), et dans la mesure où l'idéalisme empirique *n'est pas* un idéalisme, il n'y a absolument pas d'idéalisme en philosophie théorétique (*in der theoretischen Philosophie*) ».

fournir une véritable élucidation du phénomène de la représentation. Autrement dit, la proposition fondamentale de la philosophie tient son évidence du fait que son contenu et sa forme se présentent à nous comme ceux du principe même d'un système qui doit pouvoir expliquer la représentation.

Or, cette conception du problème philosophique, que nous avons dégagée dans les deux parties précédentes, semble nous conduire à admettre que la tâche proprement philosophique se situe pour Schelling d'emblée dans le terrain de la raison théorique, c'est-à-dire d'une raison qui connaît. De surcroît, en dépit de l'affirmation dans *Du Moi* suivant laquelle il n'y a pas d'idéalisme en théorie, reste que la tentative d'un discours sur le Moi absolu par le recours à des catégories de la connaissance semble trahir la préoccupation dans ce texte de délivrer un savoir du principe de la philosophie, fût-il pensé selon une autre modalité que celui qui revient à la connaissance des objets⁶⁹⁰. Face à cette configuration, la question se pose de savoir comment l'idéalisme est-il alors possible en philosophie, si celle-ci a pour tâche de répondre à un problème qui relève tout d'abord de la raison théorique et s'il est vrai, comme Schelling tient à l'affirmer, qu'il n'y a pas d'idéalisme théorique.

Nous remarquerons tout d'abord que si Schelling conteste la possibilité d'une philosophie idéaliste purement théorique, c'est parce que l'idéalisme, position philosophique que Schelling caractérise par la négation de l'être-là (*Daseyn*) de la représentation d'un monde⁶⁹¹, ne saurait dans ce contexte parvenir à expliquer la représentation d'un monde comme phénomène d'une conscience empirique. En effet, la

⁶⁹⁰ De même, dans une certaine mesure, l'idée d'une intuition intellectuelle du Moi absolu témoigne de l'élaboration d'un mode d'évidence propre au principe de la philosophie qui relève aussi de la raison théorique, puisqu'il s'agit d'une *intuition*. Néanmoins, nous avons essayé de mettre en évidence que l'intuition intellectuelle en tant qu'intuition *produite* et non pas *donnée* comme l'est l'intuition sensible, relève également d'un usage pratique de la raison.

⁶⁹¹ C'est en effet par la négation de l'être-là (*Daseyn*) des objets de la représentation que se rejoignent les deux idéalismes distingués par Schelling, à savoir l'idéalisme immanent et l'idéalisme transcendant. Nous comprenons que l'idéalisme immanent désigne l'idéalisme transcendantal de Schelling, auquel l'auteur essaye de reconduire l'idéalisme transcendant comme à la position conséquente de ce dernier. En effet, Schelling considère que l'idéalisme transcendant devient, en dernier ressort, un idéalisme immanent, pourvu qu'il fournisse une réflexion sur la possibilité de sa propre affirmation consistant à nier l'être-là des objets des représentations. Nous trouverons un mouvement similaire dans l'argumentation de l'*Introduction aux Idées* quand Schelling essaye de réfuter le point de vue dogmatique en philosophie, qui ne fournit pas une réflexion sur son propre statut et sur sa possibilité même qui réside dans la liberté du sujet philosophant. Cf. *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 17-18; HKA, I, 5, p. 74.

Cf. aussi *Du Moi*, p. 116 (SW, I, 1, p. 211 ; HKA, I, 2, p. 140) : « Idéalisme transcendant et idéalisme immanent (*Transcendenter und immanenter Idealismus*) coïncident, car l'idéalisme immanent ne pourrait que nier l'être-là des objets dans les représentations, ce que l'idéalisme transcendant doit nécessairement nier aussi de la même façon. Car c'est précisément parce qu'il est idéalisme et qu'il n'admet aucun monde objectif qu'il lui faudra *ne chercher que* dans le *Moi* les *raisons* (*Gründe*) de son affirmation, et donc devenir en fin de compte idéalisme immanent ».

représentation ou, dans les termes de l'écrit *Du Moi*, l'opposition d'un objet au sujet est le phénomène constitutif de notre savoir et c'est précisément cela dont la philosophie théorique cherche à rendre raison. Or, cette opposition est justement niée par le système de l'idéalisme. Comment comprendre alors dans ce contexte les réflexions de Schelling concernant la possibilité de l'idéalisme ?

Il nous paraît clair que le but de l'argumentation de Schelling dans *Du Moi* est de mettre en évidence que le seul idéalisme possible en philosophie est un idéalisme qui part du point de vue d'un pouvoir pratique de la raison, à savoir l'idéalisme transcendantal, que toutefois Schelling ne nomme pas ainsi dans ce texte, mais qu'il appelle « idéalisme immanent ». Alors que la philosophie théorique suppose la séparation d'un sujet et d'un objet dans la connaissance sans parvenir à la dépasser, la philosophie pratique fournit les ressources pour une réponse à une question que la raison théorique pose. Plus précisément : c'est à partir de l'idée d'un moi pratique qui est activité constitutive des objets de l'expérience que la philosophie parviendra à expliquer la genèse de la représentation pour ce moi et qu'elle s'inscrit ainsi dans un plan d'immanence à la subjectivité, thèse cruciale sur laquelle nous reviendrons en détail au long de notre troisième partie.

Nous remarquerons que ce modèle d'un problème théorique qui ne reçoit qu'une réponse dans la partie pratique de la philosophie est aussi présent dans les *Lettres* et s'accompagne de l'idée analysée dans la partie précédente d'un acte de « trancher le nœud », que nous avons compris comme la mise en évidence d'une signification positive des contradictions de la raison théorique. Face aux contradictions dans lesquelles la raison tombe dans son usage théorique (entre l'idée d'inconditionné et le monde, ou encore entre la liberté et la nécessité), la raison pratique en tant que raison « réalisatrice » tranche le nœud et révèle le sens positif de telles contradictions : c'est parce que l'homme est à la fois un être libre et fini qu'il peut saisir la dimension antinomique qui oppose l'absolu, d'une part, au monde, d'autre part. Nos analyses nous ont ainsi conduite à déceler un sens très propre que Schelling accorde à la raison pratique dans sa dimension de « réalisation » comme raison qui accomplit ou encore met en œuvre un concept. Ce concept, si nous avons affaire au pouvoir pratique de la liberté, n'est autre que la liberté elle-même. La raison pratique se trouve ainsi convoquée par l'élaboration même d'un système philosophique dont le principe est la liberté, autrement dit l'élaboration d'un système de la liberté relève de la raison pratique en tant que pouvoir de réalisation de la liberté dans le monde.

Si notre hypothèse s'avère correcte, l'émergence d'une articulation théorico-pratique du système, qui ne pouvait pas être retenue dans le cadre des *Lettres* qui nous fournissent un commentaire de l'idée d'un primat de la raison pratique, commence à faire l'objet des réflexions de Schelling à partir de 1797 et elle est contemporaine d'un changement de paradigme du système philosophique qui s'opère entre les *Lettres* et l'*Aperçu*. Nous pensons que l'idée d'une articulation théorico-pratique du système, c'est-à-dire d'une convergence des deux parties de la philosophie rendue possible par une conception de la liberté qui se trouve en deçà de la distinction entre raison théorique et raison pratique⁶⁹², n'est pas à comprendre seulement comme un symptôme ou un aspect particulier de ce changement. Elle constitue plutôt le noyau du problème qui rend nécessaire ce changement, comme nous essayerons de le montrer dans les pages qui suivent. La question qui se pose alors est celle de savoir où situer ce changement et comment le caractériser.

Or, à ce propos il est significatif que Schelling rattache désormais la révolution philosophique opérée par Kant à la possibilité pour la philosophie de s'approprier la méthode qui est celle de la mathématique. En effet, il appert de la citation ci-dessus que cet enjeu méthodologique concerne pour Schelling la possibilité pour la philosophie de disposer d'une évidence théorique de ses propres propositions, de laquelle la mathématique peut se réclamer⁶⁹³.

Le changement opéré par l'*Aperçu* relativement aux écrits antérieurs suppose ainsi une revalorisation du rôle de la philosophie théorique. Plusieurs commentateurs ont déjà attiré l'attention sur un tournant (*Wandel*) qui s'opère dans les premiers écrits de Schelling vers 1797. Comme H. Kuhlmann, on explique souvent ce changement par l'importance que la troisième critique de Kant acquiert aux yeux de Schelling, qui, d'après lui, devient centrale à ce moment. Or, s'il est vrai que Schelling va désormais s'inspirer de la problématique de la dernière critique d'une manière inédite jusque là,

⁶⁹² Les propos de H. Kuhlmann, qui attire ainsi l'attention sur la modification du concept de liberté en 1797 me semble converger vers cette idée. En effet d'après lui, la conception de la liberté a été dominée jusqu'en 1797 par l'idée kantienne d'autonomie, alors qu'à partir de 1797, Schelling va donner un relief plus grand à la notion de « spontanéité » (*Spontaneität*), ce qui prépare une conception téléologique de la liberté comme liberté de la production et de la création à laquelle il reviendra une fonction fondatrice dans les travaux de philosophie de la nature et dans le *SIT*. Cf. H. Kuhlmann, *Schellings früher Idealismus*, *op.cit.*, p. 16-17.

⁶⁹³ Nous remarquerons que la question du rapport entre mathématique et philosophie reste aussi marquée, dans la philosophie fichtéenne, par la problématique de l'évidence. Ainsi, par exemple, dans une lettre adressée à Stephani en 1793 Fichte annonce une philosophie qui devra avoir une évidence équivalente à la géométrie. Cf. citée par X. Léon, *Fichte et son temps* [1914], tome I: *Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris, Armand Colin, 1954, p. 248-249.

cela ne nous permet pas pour autant de comprendre comment cela s'inscrit dans le projet philosophique qui est celui du jeune Schelling. Nous nous proposons de lire les infléchissements de l'œuvre de Schelling vers 1797 à travers la problématique, déjà mentionnée, de l'élaboration d'une philosophie scientifique, qui en tant que telle est un système théorico-pratique, c'est-à-dire devant posséder une évidence théorique et une évidence pratique⁶⁹⁴.

C'est dans la perspective de la possibilité de penser une telle unité de la raison théorique et de la raison pratique que Schelling semble tout d'abord s'intéresser à la troisième critique⁶⁹⁵. Dans ce contexte, nous pouvons caractériser le changement accompli aux environs de 1797 à l'aide de trois points majeurs, auxquels se rattachent d'autres modifications de la perspective portée par Schelling sur le système philosophique.

1) Tout d'abord, le principe de la philosophie est désormais le Moi compris comme principe de la conscience de soi. Le principe devient ainsi lui-même une synthèse originaire qui se distingue de l'unité absolue des écrits précédents, à laquelle Schelling opposait la synthèse comme synonyme de « conditionnalité ».

2) Ensuite, ce changement dans la conception du principe s'accompagne d'un changement de la méthode philosophique. Dans l'écrit *Du Moi*, la méthode suivie pour l'établissement du principe est analytique, méthode qui caractérise de même la philosophie pratique⁶⁹⁶. La philosophie part ainsi d'un concept pour dégager la connaissance des éléments que celui-ci contient nécessairement en lui. La méthode synthétique, propre à la philosophie théorique, n'aboutit qu'à des contradictions, car elle ne permet jamais, à travers les multiples synthèses, d'atteindre l'inconditionné comme terme premier de la chaîne des synthèses. Au contraire, à partir de l'*Aperçu* et avec

⁶⁹⁴ C. Cesa interprète dans ce sens la nouveauté de l'*Aperçu*. Cf. C. Cesa, « La notion de pratique dans l'idéalisme du jeune Schelling » in M. Bienenstock et M. Crampe-Casnabet (coord.) *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel*, ENS Éditions, Paris, 2000, p. 89 : « La nouveauté de l'*Allgemeine Übersicht*, par comparaison avec les écrits antérieurs de Schelling, consiste dans le fait qu'il commence, ici, à travailler avec la série des fonctions que Fichte avait exposées dans la *Grundlage* (les *Principes de la Doctrine de la science*) ; alors qu'avant, il était parti des Principes, en les intégrant à l'outillage kantien (la table des catégories, les postulats, etc.). Bien plus qu'aux étapes intermédiaires – qu'il énumérera deux ou trois années plus tard dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* – Schelling semble intéressé à la conclusion, c'est-à-dire à la découverte du point de convergence du *théorique* et du *pratique* ».

⁶⁹⁵ En effet, Schelling conçoit la téléologie dans *Du Moi* comme pouvant constituer le moyen terme qui réunit philosophie théorique et philosophie pratique. Cf. *Du Moi*, p.147 (SW, I, 1, p.241-242; Hka, I, 2, p.175).

⁶⁹⁶ Pour la question de la méthode analytique comme méthode d'établissement du premier principe de la philosophie, on pourra se rapporter au sous-chapitre « 3) La connaissance philosophique: entre analyse et synthèse » dans notre partie I, section II, chapitre III.

l'idée de la méthode de la construction, Schelling consigne explicitement la méthode synthétique comme la méthode du système philosophique de l'idéalisme transcendantal.

3) Enfin le système n'est plus pensé comme une approximation infinie de l'absolu à travers le modèle de l'effort pratique du sujet vers l'autonomie, mais l'idée du système comme totalité close et achevée à l'image de l'organisme prend le dessus sur cet autre modèle, quoique les deux coexistent parfois⁶⁹⁷.

Or, c'est justement l'articulation de la théorie et de la pratique qui commande une telle mise en place d'un nouveau modèle que nous avons caractérisé ci-dessus. Dans *Du Moi* et dans les *Lettres*, le problème théorique du passage de l'absolu au monde comme problème d'explication de la synthèse ne pouvait recevoir une réponse que dans la philosophie pratique par la prise en compte des conséquences théoriques du devoir inconditionné qui s'impose à nous par la raison pratique. Ces conséquences théoriques aboutissent à la thèse de l'effort comme élément médiateur entre l'absolu (liberté) et le fini (sujet empirique). Nous avons remarqué que cette solution semblait conduire à la négation de la possibilité même d'une synthèse entre l'absolu et le monde et dont la thèse de l'indécidabilité théorique entre les plusieurs systèmes philosophiques est le corollaire.

Néanmoins, cette solution pratique présente un envers positif, car elle se comprend comme une affirmation de la dimension réalisatrice de la raison pratique. En ce sens, nous avons pu mettre en évidence que la raison pratique ne se réduit pas chez Schelling à une raison morale, mais qu'elle est à comprendre comme activité libre dans un sens plus large qui comprend même le choix pour une certaine philosophie. Le primat de la raison pratique n'est que l'envers positif de l'impossibilité d'une réponse théorique décisive à la question philosophique et ne répond pas chez Schelling à des intérêts moraux de la raison.

⁶⁹⁷ H. Kuhlmann distingue d'autres aspects du changement de l'œuvre de Schelling, mais qui me semble pouvoir être reconduits aux trois axes majeurs que nous avons proposés : distinction de la conception du principe, modification de la méthode philosophique, changement de paradigme du système. Les points proposés par H. Kuhlmann, outre l'idée centrale d'une « crise de la liberté » comme changement de la conception de la liberté sont : 1) Avant 1797, Schelling parle d'un *moi absolu* (*Dieu*), dont le lien avec l'expérience et l'agir ne sont pas explicites. A partir du premier article de l'*Allgemeine Uebersicht* et dans les *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, Kuhlmann considère qu'il est désormais question d'un *esprit* qui traverse le monde (*welthafte*). Cet esprit possède un agir autonome, une évolution propre et est productif par rapport à la nature ; 2) Changement de concepts conducteurs (*Leitbegriffe*) : il est question, avant 1797 de l'*Autonomie* comme premier trait caractéristique du *Moi absolu*, alors que celui-ci est substitué à la *Teleologie* comme principe immanent organisateur de l'*esprit* et 3) Cela s'accompagne de la substitution de la figure historique conductrice de Spinoza par celle de Leibniz. Le modèle n'est plus celui d'une substance divine singulière, mais celui d'une substance individuelle.

Tirer les conséquences théoriques de l'évidence pratique d'un devoir inconditionné relève ainsi encore de l'usage pratique de la raison. Plus précisément, la raison humaine est une raison théorico-pratique, car toute raison connaissante est aussi pratique, c'est-à-dire réalisatrice de ses objets. Dans ce cadre, le système schellingien se comprend comme un système fondé sur la prise en compte de la dimension de l'homme dans son entier, dans son essence, c'est-à-dire dans sa liberté. Cette thèse véhicule l'idée selon laquelle la liberté du sujet ne se manifeste pas seulement dans la volonté d'autonomie morale, mais qu'elle est aussi à l'œuvre dans la transformation par le sujet des significations de ce qui peut apparaître tout d'abord comme donné et figé dans ses résultats et qui est dans ce cas le constat de l'impossibilité théorique pour la raison humaine de connaître l'absolu.

Mais, dans l'*Aperçu*, en mettant la construction au cœur de la méthode philosophique, Schelling réintègre le procédé synthétique de la raison théorique dans le système philosophique, tout en comprenant la construction philosophique comme une construction *exigée* et qui s'adresse ainsi à la raison pratique. Le double objet philosophique (le Moi absolu et la représentation) est ainsi à la fois objet de savoir et de liberté. Si le sens de la révolution philosophique qui fait suite à la première révolution kantienne, est, d'après l'écrit *Du Moi*, de parvenir à élaborer une philosophie scientifique, nous retrouvons le même motif dans l'*Aperçu*, sauf que maintenant Schelling accorde une place particulière à une réflexion sur les moyens susceptibles de rendre possible l'élaboration du « criticisme achevé ». Nous pouvons ainsi lire la conception de la « construction » à la lumière d'une redistribution des rôles de la philosophie théorique et de la philosophie pratique opérée par Schelling dès 1797.

En effet, la construction est une méthode qui consiste à procéder à l'engendrement d'un objet par le biais d'une intuition. Mais si la construction dans la mathématique est théorique car elle est redevable d'une intuition extérieure, l'intuition intérieure (de soi-même) dont il est question dans la philosophie n'est pas une intuition donnée, mais elle est conditionnée par un acte de liberté du sujet. L'engendrement d'un triangle s'appuie sur l'intuition extérieure de l'espace, alors que c'est tout l'inverse qui se vérifie pour l'intuition du Moi. Comme la construction du Moi possède une dimension productive, c'est l'acte de construire lui-même qui devient pour la philosophie transcendante son objet, d'où sa dimension pratique indiscutable⁶⁹⁸.

⁶⁹⁸ Pour des précisions sur la notion de « construction » chez Schelling, on pourra consulter l'article de V. Verra, « La "construction" dans la philosophie de Schelling », in G. Planty-Bonjour (dir.), *Actualité*

C'est dans ce contexte, à notre avis, qu'il faudra comprendre la possibilité d'une philosophie théorique distincte de l'idéalisme transcendantal et qui est la philosophie de la nature schellingienne, que l'on a pu nommer « herméneutique de la nature » (*Hermeneutik der Natur*)⁶⁹⁹. Nous pensons que la rhétorique de l'interprétation à laquelle Schelling renvoie dans ces textes à propos de la nature suggère que le projet de la philosophie de la nature est redevable d'une activité qui dépasse la sphère théorique de la donation d'objets. Autrement dit, rapporter des objets de la nature aux principes qui les rendent possibles, ne peut pas se faire dans le domaine strict de la raison théorique et exige l'investissement de la raison pratique. C'est justement dans ce sens qu'il nous semble possible d'interpréter l'affirmation de Schelling dans la *Première Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*), d'après laquelle philosopher sur la nature signifie la *créer*⁷⁰⁰. C'est dire que retracer la genèse de la nature n'est possible que par une identification avec la dimension productrice de la nature, à savoir avec la nature comme activité. Comprendre la nature comme productive relève ainsi par conséquent non pas seulement de l'usage théorique de la raison, mais avant tout de l'usage pratique de la raison comme « raison réalisatrice ». Cette identification du sujet libre avec la productivité de la nature est réalisatrice dans la mesure où elle suppose que le sujet s'est donné déjà pour tâche de réaliser la liberté dans le monde⁷⁰¹.

de Schelling. (Travaux du Centre de Documentation et de Recherche sur Hegel et sur Marx), Vrin, Paris, 1979, p. 27-47. V. Verra met en évidence, à partir de Maïmon que le concept de « construction » prend de l'importance dans le contexte du problème de savoir comment attribuer un caractère réel et scientifique au savoir. On pourra aussi se rapporter à Jürgen Weber, *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, (Dissertation), Georg-August-Universität Göttingen, 1998 (accessible depuis: <http://webdoc.sub.gwdg.de>) et à Michael Rudolphi, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Pour le concept de construction chez Fichte, voir entre autres M. Guérout, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

⁶⁹⁹ Manfred Durner, « Einleitung », in *Zeitschrift für spekulative Physik*, hrsg. v. M. Durner, Hamburg, Felix Meiner, 2001 p. XIX.

⁷⁰⁰ *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (désormais cité *Première Esquisse*), SW, I, 3, p. 13; HKA, I, 7, p. 78 : « Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen ».

⁷⁰¹ La réalisation de la liberté dans le monde s'accompagne ainsi, en dernier ressort, d'une interprétation de la nature. C'est ce que Schelling nous suggère par exemple dans les *Idées pour une philosophie de la nature* en affirmant que la nature nous parle une langue symbolique, susceptible de faire l'objet d'un usage dogmatique (*dogmatisch gebraucht*) qui lui fait perdre tout son sens et signification. Philosopher sur la nature implique dès lors que le sujet philosopant sache *interpréter* (*auslegen*) ce langage symbolique de la nature Cf. *Ideen*, SW, I, 2, p. 47; HKA, I, 5, p. 100.

Il n'est pas difficile de rapprocher ces propos de ceux des *Lettres*, où Schelling distingue les deux systèmes philosophiques par l'interprétation de l'expérience de l'intuition intellectuelle. Ainsi, dans la perspective de l'idéalisme transcendantal du *SIT*, Schelling nous apprend que l'interprétation du langage chiffrée (*Chifferschrift*) des phénomènes finalisés de la nature nous donne le phénomène de la liberté. Schelling, *SIT*, p. 243 (SW, I, 3, p. 608; HKA, I, 9-1, p. 308.). Dans la même ligne d'idées, Schelling

Nous faisons ainsi le pari que c'est en tenant compte de cet arrière-plan du changement de paradigme du savoir opéré entre les *Lettres* et l'*Aperçu* que nous pouvons du même coup tenter une élucidation du paradoxe apparent qui consiste dans le fait que les œuvres de Schelling après les *Lettres* et jusqu'en 1800, soient marquées par l'élaboration d'une philosophie de la nature⁷⁰², en même temps qu'elles témoignent d'un « retour » vers des thématiques de la philosophie transcendante fichtéenne et vers sa position fondamentale, d'après laquelle l'intelligence est activité. Ainsi la récupération d'une signification plus transcendante de l'intuition intellectuelle comme acte de la conscience de soi dans l'*Aperçu* est contemporaine des premiers éléments d'élaboration d'une philosophie de la nature. Nous retrouvons ainsi ici le problème classique des rapports entre philosophie de la nature et philosophie transcendante chez Schelling, thème qui a dominé le débat philosophique mené dans la correspondance échangée entre les deux philosophes. Dans cet échange épistolaire, qui débute en 1794 qui s'achève sur une rupture en 1802, Fichte conteste l'élaboration de deux volets distincts du système de la philosophie, qui sont d'après la position de Schelling dans le *SIT* la philosophie de la nature et la philosophie transcendante. Dans ce cadre, nous nous proposons de dégager les conséquences de cette position pour le statut de l'idéalisme transcendantal comme système philosophique, en apportant un nouvel éclairage à ce problème par le biais du fil conducteur des rapports entre raison théorique et raison pratique dans le système de la philosophie dans notre section II.

A cette fin, il nous faudra enquêter préalablement sur la conception de la philosophie de la nature dans notre première section, en nous interrogeant sur le paradigme d'évidence qui la sous-tend ainsi que sur les implications que l'idée d'une philosophie de la nature possède pour la conception du questionnement philosophique chez Schelling. Nous nous intéresserons donc à la philosophie de la nature seulement

précise quelques pages plus loin que la nature est «est un poème scellé une merveilleuse écriture chiffrée » (*ein Gedicht, das in geheimer wunderbarer Schrift verschlossen liegt*) [*SIT*, p. 259 (SW, I, 3, p. 628; HKA, I, 9-1, p.328).

⁷⁰² Nous remarquerons que Schelling caractérise aussi la philosophie de la nature suivant le motif d'une « révolution » dans les théories de la nature. Cf. *Annexe de la rédaction précédente concernant deux révisions sur la philosophie de la nature et la gazette générale de littérature d'Iéna (Anhang zu dem voranstehenden Aufsatz, betreffend zwei naturphilosophische Rezensionen und die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung)*, SW, I, 3 p. 644; HKA, I, 8, p.249). Nous citons le texte d'après le titre avec lequel il a été publié dans le *Zeitschrift für spekulative Physik*, Band I, p.44, mais nous remarquons qu'il a été publié en même temps dans la maison d'édition de C. E. Gabler avec le titre *Ueber die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung. Erläuterungen vom Professor Schelling zu Jena. (Aus dem ersten Heft der Zeitschrift für spekulative Physik abgedruckt)*.

dans la perspective d'une élucidation de son idée même et d'une réflexion sur la dimension théorico-pratique du système.

Dans ce contexte, nous nous proposons, dans le chapitre suivant, de revenir à la formulation schellingienne du problème philosophique dans les écrits de philosophie de la nature et dans ceux de philosophie transcendante, afin de saisir la continuité et les transformations du problème par rapport à la reformulation schellingienne de la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles. Nous verrons comment désormais le problème d'une élucidation de la synthèse dans la représentation devient le problème d'un accord entre la représentation et l'objet extérieur à la conscience ou encore de l'identité de l'esprit et de la nature.

Section I : L'idée d'une philosophie de la nature - questionnement philosophique et expérience

Er [der Geist] ist also absoluter Selbstgrund seines Seyn und Wissens, und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch *das, was* er ist, d. h. ein Wesen, zu dessen *Natur* auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie ist also nicht anders, als eine *Naturlehre unseres Geistes*. Von nun an ist aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem *Seyn*, sondern in seinem *Werden*⁷⁰³.

⁷⁰³ *Idées*, SW, I, 2 p. 39 ; HKA, I, 5, p. 93: « Il [l'esprit] est donc auto-fondement absolu de son être et de son savoir, et, puisqu'il est en général, il est *ce qu'il est*, c'est-à-dire un être à la nature duquel appartient aussi ce système particulier de représentations des choses extérieures. La philosophie n'est donc pas autre chose qu'une *doctrine naturelle de notre esprit*. Désormais tout dogmatisme est renversé à partir de son fondement. Nous considérons le système de nos représentations non dans son être, mais dans son devenir ».

Chapitre I

Le questionnement philosophique après les *Lettres*

Que Schelling commence à élaborer une philosophie de la nature au moment même où la configuration du système philosophique connaît chez lui des changements importants, cela est loin d'être dépourvu de signification et les transformations de la conception de la tâche et des problèmes philosophiques que nous pouvons observer dans les textes après les *Lettres* et la *Nouvelle Déduction* sont sans doute solidaires de cette nouvelle configuration. C'est pourquoi nous nous proposons de mener une analyse de la conception du problème philosophique que Schelling délivre dans ses écrits de philosophie de la nature et de philosophie transcendante, afin de parvenir à une caractérisation du tournant qui se met en place autour de 1797.

En effet, après avoir suivi précédemment le fil conducteur de la reformulation de la question kantienne de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* sont possibles, il nous faut enquêter à présent sur le devenir du problème que Schelling a nommé dans les *Lettres* comme étant celui de l'« énigme du monde », si nous voulons élucider le statut de la philosophie de la nature schellingienne dans le contexte du projet d'une « seconde révolution » en philosophie.

Or, nous remarquons qu'après les *Lettres*, la position du problème philosophique ne se trouvera plus rattachée à une reformulation explicite de la question kantienne chez Schelling. De l'absence de la référence kantienne il ne faut pourtant pas conclure nécessairement à une prise de distance du jeune philosophe par rapport à la philosophie critique. En effet, Schelling tient encore, dans l'*Aperçu*, à se réclamer de l'héritage kantien et si nous devons indiquer un moment précis à partir duquel la philosophie propre à l'auteur n'est plus présentée dans une continuité immédiate avec la philosophie critique, il faudrait alors considérer plutôt les écrits postérieurs à 1799. Il est vraisemblable que le désaveu public de Fichte publié par Kant dans l'*Allgemeine*

Literatur Zeitung de 28 août de 1799 ait contribué à une certaine prise de distance de Schelling par rapport au kantisme⁷⁰⁴.

Or, cela ne semble pas encore être le cas en 1797, où Schelling n'hésite pas encore à asseoir la légitimité de son propre projet sur l'idée d'un achèvement du criticisme. Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins significatif que Schelling formule désormais le problème philosophique sans se préoccuper de le présenter comme une lecture du problème kantien de la première critique.

Il importe ainsi à présent, toujours dans la perspective d'une élucidation du projet philosophique du jeune Schelling, de s'interroger sur la conception de la tâche philosophique après les *Lettres*. Cela doit nous permettre d'effectuer une première évaluation des changements que la philosophie schellingienne connaît vers 1797.

1) Le commencement du philosophe (*philosophiren*) ou la genèse de la question

1.1. De l'état de nature à la question philosophique

Dans l'optique qui est celle de Schelling, la question posée par la philosophie n'est pas à envisager comme un aspect parmi d'autres appartenant à la conception du système philosophique, mais elle engage plutôt la signification même de l'acte de philosopher. C'est ce dont témoigne de manière particulièrement saisissante l'*Introduction aux Idées pour une philosophie de la nature* (*Einleitung zu: Ideen zu einer Philosophie der Natur*)⁷⁰⁵. Dans cette introduction, Schelling essaie de délivrer une vision cohérente de la philosophie de la nature qu'il vient d'élaborer dans son rapport avec la philosophie, ce qui lui offre l'occasion de fournir une explication concernant ce qu'est ou doit être la philosophie. En effet, la tâche de la philosophie de la nature, qui est, comme son nom l'indique, une *philosophie*, ne peut être autre que la tâche philosophique elle-même. Néanmoins, Schelling attire l'attention sur le fait que la

⁷⁰⁴ *BuD*, Bd.II, p. 189. En effet, Schelling réagit à ce texte de Kant en conseillant à Fichte dans une lettre datée du 12 septembre de 1799, de prendre ses distances vis-à-vis du philosophe de Königsberg. Il est alors probable que la position de Kant à l'égard de la *Doctrine de la Science* ait conduit Schelling lui-même à changer la manière dont il situe sa propre philosophie par rapport à la philosophie critique.

⁷⁰⁵ Nous ne considérons pas ici les ajouts que Schelling fait à cette introduction en 1803, seconde édition du texte qui paraît dans la maison d'édition Philipp Krüll en Landshut avec le titre *Ideen zu einer Philosophie der Natur. Als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*. Pour ce point cf. la note de l'éditeur de Manfred Durner, « Editorischer Bericht », in HKA, I, 5, p.6-7. Remarquons néanmoins que la préface ainsi que l'introduction ont été vraisemblablement rédigés après le texte. Cf. *ibid.*, p.16.

nature même du savoir qui est celui de la philosophie ne lui permet pas d'en délivrer une définition toute faite :

A la question de savoir ce qu'est la philosophie, on ne peut pas répondre aussi immédiatement. S'il était si facile de s'accorder sur un concept déterminé de la philosophie, alors on n'aurait seulement besoin d'analyser ce concept pour se voir aussitôt dans la possession d'une philosophie universellement valable. La philosophie n'est pas quelque chose qui habite notre esprit sans notre action. Elle est entièrement une œuvre de la liberté. Elle est pour chacun ce que chacun fait d'elle. Et c'est pourquoi l'idée de la philosophie est seulement le résultat de la philosophie elle-même, qui, en tant que science infinie, est en même temps la science de soi-même ⁷⁰⁶.

Faute de pouvoir nous fournir une définition de la philosophie à partir d'une notion bien délimitée de son essence, Schelling tente de saisir l'essence du philosophe à travers sa genèse même, genèse qui a lieu à partir de ce qu'il appelle un « état de nature philosophique ». C'est justement l'idée d'une naissance de la philosophie à partir de la liberté comprise comme sortie de l'identité immédiate de l'homme avec la nature qui lui permet de rendre compte de l'impossibilité même où il se trouve de fournir une définition de la philosophie.

En effet, une analyse de la présentation schellingienne de la naissance de la question philosophique nous fera voir qu'il est question, dans ce texte, d'une genèse de la philosophie, c'est-à-dire d'une mise en évidence de la condition même non seulement de la possibilité de toute philosophie (la liberté), mais aussi de son effectivité (acte de scission du sujet et de l'objet)⁷⁰⁷. En s'efforçant de montrer comment la question posée par la philosophie de la nature relève ou est même identique au problème

⁷⁰⁶ *Introduction aux Idées*, (SW, I, 2, p. 11; HKA, I, 5, p.69): «Was Philosophie überhaupt sey, läßt sich nicht so unmittelbar beantworten. Wäre es so leicht, über einen bestimmten Begriff von Philosophie übereinzukommen, so brauchte man nur diesen Begriff zu analysieren, um sich sogleich im Besitz einer allgemeingültigen Philosophie zu sehen. Die Sache ist diese. Philosophie ist nicht etwas, was unserm Geiste ohne sein Zuthun, ursprünglich und von Natur beiwohnt. Sie ist durchaus ein Werk der Freiheit. Sie ist jedem nur das, wozu er sie selbst gemacht hat ».

⁷⁰⁷ A la lumière de cette genèse première, Schelling nous délivre une interprétation de la genèse historique de la philosophie à partir d'un questionnement qui est déjà présent dans les discours mythologiques. Tout d'abord, Schelling envisage le problème philosophique comme un développement ultérieur des discours mythologiques et poétiques sur l'origine du monde (*Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 20 ; HKA, I, 5, p.76). Ensuite, l'auteur considère que le problème de l'origine du monde devient, dans le langage des concepts, celui de l'opposition entre l'infini et le fini (*Ibid.*, SW, I, 2 p. 36 ; HKA, I, 5, p.89). Nous remarquerons que c'est dans le contexte de la référence à la figure spinoziste de la philosophie que Schelling se réfère à l'opposition de l'infini et du fini comme problème philosophique, ce qui nous permet

philosophique, la genèse de la question philosophique dépasse largement le cadre d'une réflexion sur les rapports de la philosophie de la nature à la philosophie, comme l'analyse suivante du procédé schellingien doit pouvoir le mettre en évidence.

Afin de retracer la genèse de la raison philosophique, Schelling imagine une raison naturelle, complètement immergée dans le monde extérieur, et s'interroge sur le passage de l'une à l'autre. La caractérisation de l'homme dans cet état de nature ne va pas sans rappeler l'idée d'un âge d'or mythique, qui est dans ce cadre perturbé non pas par une faute originelle, mais par le doute philosophique, qui suppose une scission entre l'homme et la nature. Tout à l'inverse, l'état premier de l'homme est, aux yeux de Schelling, celui d'une unité immédiate avec la nature, état dans lequel il n'est pas possible à l'homme de se consacrer à l'activité du philosophe.

Schelling ne nous fournit pas des détails à propos de la scission entre l'homme et la nature, mais la caractérisation qu'il en donne n'est pas étrangère au devenir conscient de l'homme lui-même. En effet, Schelling considère que la scission entre l'homme et la nature survient au moment où l'homme devient objet pour lui-même. La séparation (*Trennung*) de ce qui était un dans l'état de nature a lieu ainsi entre, d'une part, l'objet et l'intuition et, d'autre part, le concept et image du sujet représentant qu'est l'homme. C'est en devenant objet pour soi-même que l'homme se pose comme sujet distinct du monde qui l'entoure⁷⁰⁸. Il aura donc fallu qu'une scission s'opère entre l'homme et la nature pour qu'en l'homme naisse le premier doute philosophique qui n'est autre que le doute concernant la réalité du monde extérieur. Avec ce doute, que l'on peut à bon droit caractériser de théorique puisqu'il concerne l'existence du monde, l'homme accomplit le premier pas vers la philosophie.

Avec ces réflexions, Schelling consigne ici le moment sceptique de la raison humaine comme le moment premier qui conditionne le commencement même du philosophe. Certes, Schelling ne pense pas ici au scepticisme en tant que position philosophique, mais plutôt comme acte philosophique premier qui fait sortir la raison

de rapprocher cette référence du problème philosophique dans les *Lettres* que Schelling énonce comme étant chez Spinoza celui de l'« énigme du monde ».

⁷⁰⁸ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 13; HKA, I, 5, p. 71.

On remarquera que Schelling ne se sert pas dans ce texte de la distinction entre « nature » et « monde », ce qui est le cas par exemple dans l'*Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature* de 1799, p. 77 (SW, I, 3, p. 277 ; HKA, I, 8, p. 34). Dans ce dernier texte, en effet, l'auteur désigne de monde un ensemble de phénomènes et réserve le mot « nature » pour caractériser cet ensemble comme productif. Comme le traducteur français souligne, cette distinction reprend celle de Kant dans la *Critique de la raison pure* entre le monde comme ensemble (*Inbegriff*) de phénomènes d'une part, et la nature comme le monde considéré comme un tout dynamique d'autre part. Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendantale », p. 1078-1079 (AK, III, p. 288-289).

humaine de son état naturel et la rend susceptible d'un questionnement philosophique. Il nous semble important de souligner ici la dimension sceptique de la condition première de la philosophie, car elle renvoie à la dimension pratique du questionnement philosophique comme *acte libre*, ce que nous nous proposons de mettre en évidence par la suite. Nous pouvons d'ores et déjà remarquer que le scepticisme intervient aussi, dans le *SIT*, à titre de figure philosophique du doute concernant l'existence du monde extérieur. Dans ce texte, le doute sceptique est aussi envisagé comme commencement de la philosophie, mais non pas cette fois-ci comme commencement de la raison philosophique dans sa distinction avec un état de nature anhistorique, mais plutôt comme commencement de la philosophie transcendante dans sa distinction avec le savoir ordinaire⁷⁰⁹. D'après le *SIT*, la philosophie transcendante commence ainsi avec le scepticisme⁷¹⁰, thèse déjà annoncée dans l'*Aperçu*, où l'auteur envisage la liberté du sceptique comme étant la liberté du sujet de la philosophie transcendante⁷¹¹.

Or, en quoi réside la liberté du sceptique ? Les textes suggèrent que la liberté sceptique est la possibilité pour l'homme de se saisir dans son indépendance vis-à-vis de la nature qui l'entoure et qui a pour corollaire une distinction entre le sujet conscient et le monde extérieur. C'est justement cette scission qui fait naître le doute concernant l'existence du monde. Or, cette scission n'est pas seulement commencement du philosopher, mais elle fait partie de la méthode philosophique par laquelle le philosophe sépare (*Ausscheidungsmittel*) l'objectif du principe purement subjectif⁷¹².

⁷⁰⁹ En effet, dans le *SIT*, Schelling déduit le doute universel quant à la réalité de l'objectif à partir du principe de l'idéalisme transcendantal, le sujet. Comme pour l'idéalisme transcendantal, le sujet contient en lui toute réalité, la croyance dans la nature comme extérieure au sujet est pour ainsi *suspendue* au début du système jusqu'à ce que le philosophe puisse l'expliquer à partir d'une nécessité intrinsèque au processus du devenir conscient. Cf. *SIT*, p.10-11 (SW, I, 3, p. 343-344 ; HKA, I, 9-1, p.33-34).

⁷¹⁰ Dans cette perspective, Schelling rend hommage à plusieurs reprises au scepticisme comme figure de la liberté philosophique, quoiqu'il lui refuse, comme c'est le cas vers la fin de la cinquième lettre des *Lettres philosophiques sur le criticisme et le dogmatisme*, le droit de mettre en cause la liberté humaine. Dans l'écrit *Sur la construction en philosophie (Ueber die Konstruktion in der Philosophie)*, en caractérisant la philosophie comme étant non pas seulement un savoir, mais un savoir de ce savoir, Schelling attire l'attention sur le fait qu'elle comporte un « élément de scepticisme nécessaire ». Cf. Schelling, *Sur la construction en philosophie*, d. Ch. Bonnet in *Philosophie*, 1988 (19), p. 8 (SW, I, 5, p. 127).

⁷¹¹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 403 ; HKA, I, 4, p. 129-130 : « La philosophie transcendante, dans la mesure où elle regarde tout ce qui est objectif jusqu'à nouvel ordre comme *n'étant pas présent*, est par nature dirigée vers *ce qui devient* et vers *ce qui est vivant*, car elle est, dans ses premiers principes, *génétique*, et l'esprit devient et croît en elle en même temps que le monde. – Elle a en commun avec le *scepticisme* la *liberté de la contemplation* et du raisonnement, avec le *dogmatisme* la *nécessité des affirmations* ».

⁷¹² *SIT*, p.10 (SW, I, 3 p. 343; HKA, I, 9-1, p. 33). Cf. aussi *Ibid.*, p. 19-20 et p. 26 (SW, I, 3, p. 354 et p. 361; HKA, I, 9-1, p. 44 et p.51-52).

Nous pourrions peut-être élucider le statut de cette opposition entre sujet et objet à la lumière de ce que Schelling affirme à propos de l'opposition entre forme et matière, à savoir que celle-ci est posée par la

La conception suivant laquelle la question philosophique fait fond sur une scission qui se donne comme problématique aux yeux du sujet présente sans doute une parenté avec le problème philosophique tel qu'il est posé dans les *Lettres*, malgré qu'il ne soit pas possible de trouver l'équivalent d'une telle genèse du questionnement philosophique dans les textes antérieurs à l'*Introduction aux Idées*. C'est donc dans la continuité avec ses écrits précédents, que Schelling affirme que c'est avec la séparation de l'homme et de la nature que la « spéculation » (*Spekulation*) commence⁷¹³, ce qui fait écho au *leitmotiv* présent dans les *Lettres*, à savoir, que la dimension problématique de la question philosophique réside dans le fait qu'elle exprime une contradiction (*Widerspruch*) qui doit pourtant d'être dépassée.

Mais cette continuité dans les propos de Schelling ne doit pas masquer le fait qu'alors que, dans les *Lettres*, il était question d'une opposition entre l'absolu et le monde, le nœud du problème philosophique dans l'*Introduction aux Idées* devient l'opposition entre l'homme et la nature, ou entre l'homme et le monde⁷¹⁴ ou encore de l'esprit et de la nature (à cette dernière Schelling substitue parfois le concept de « matière » dans ce couple d'opposés⁷¹⁵). Toutefois, ces deux couples d'oppositions dans les *Lettres* et dans l'*Introduction aux Idées* convergent vers une même idée selon laquelle le problème philosophique concerne d'abord l'essence de l'homme lui-même. Comme nous avons essayé de le montrer dans notre deuxième partie, l'« énigme du monde » dont il est question dans les *Lettres* est à lire comme le problème de la médiation entre l'infini et le fini, qui trouve une solution dans la figure médiatrice de l'effort pratique du sujet fini pour devenir libre. Si, à présent, Schelling met l'accent sur l'opposition entre l'homme et le monde, cela correspond certes à un regain de terrain des problématiques plus spécifiques à la philosophie transcendantale dans la réflexion du jeune philosophe, car il est désormais explicitement question de l'existence du « monde pour nous », mais cela implique en outre plus profondément que la figure médiatrice de l'homme n'est plus seulement pratique, mais aussi théorique. Autrement dit, la liberté de l'homme ne se manifeste plus de manière privilégiée dans l'usage

philosophie de manière hypothétique de façon à que celle-ci parvienne à l'expliquer. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 364. ; HKA, I, 4, p. 83.

⁷¹³ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 13; HKA, I, 5, p. 71. Nous remarquons que le terme de « *Spekulation* » n'est présent que dans la première édition du texte. Schelling le substituera par le terme de « *Reflexion* » dans l'édition de 1803.

⁷¹⁴ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 15; HKA, I, 5, p. 72 : « Le premier qui a remarqué qu'il pouvait se distinguer des choses extérieures, et partant qu'il pouvait distinguer ses représentations des objets et inversement, celui-là été le premier philosophe ».

⁷¹⁵ Cf. par exemple *Ibid.*, SW, I, 2, p. 20; HKA, I, 5, p. 76-77.

pratique de sa raison, mais la praticité de la raison est aussi la condition première de son usage théorique. De quoi s'agit-il ici plus précisément?

Alors que dans les *Lettres* les conséquences théoriques de la conscience pratique de la liberté humaine permettaient d'envisager une solution pratique à la contradiction entre l'infini et le fini par la mise en évidence de l'effort de l'homme pour devenir autonome (c'est-à-dire, aux yeux de Schelling, pour s'identifier au Moi absolu), le pouvoir de la liberté se voit attribuer explicitement un rôle théorique dans le surgissement du questionnement philosophique à partir de l'*Introduction aux Idées*. Dans la mesure où la question philosophique suppose que l'homme puisse se séparer de la nature, elle manifeste la possibilité pour l'homme de ne pas être réduit à la nature comme chaîne des causes et des effets. Or ce pouvoir n'est autre que la liberté comme arrachement à la nature.

Que l'homme nourrisse un doute portant sur la réalité extérieure d'un monde, qui, à titre de conviction, accompagne nos représentations de la nature, cela témoigne de la possibilité même pour lui de s'arracher à une série de pensées déterminées intégralement par les représentations des objets du monde extérieur. C'est pourquoi le soulèvement même de la question de la possibilité du monde extérieur est, au dire même de Schelling, une preuve suffisante (*Beweis genug*)⁷¹⁶ ou l'évidence même que l'homme est un être actif et indépendant de la nature. Si tel n'était pas le cas, il serait impossible non seulement d'expliquer la possibilité de représentations en nous, mais aussi d'élucider la possibilité pour l'homme de s'interroger à propos de leur possibilité:

Ou bien inversons la chose : laissons agir les choses extérieures sur nous et demandons-nous comment nous arrivons, à partir de là, à nous poser la question de savoir comment les représentations sont possibles en nous. Il est impossible de comprendre comment les choses agissent sur moi, être libre. Je peux seulement comprendre comment les choses agissent sur les choses. Dans la mesure où je suis libre (et je le suis, dans la mesure où je m'élève au-dessus de l'ordre des choses en me demandant comment il est possible), je ne suis pas une chose ou un objet. Je vis dans un monde à part, je suis un être qui n'existe pas pour les autres mais uniquement pour lui-même. En moi, il ne peut y avoir qu'action et acte ⁷¹⁷.

⁷¹⁶ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 18; HKA, I, 5, p. 75.

⁷¹⁷ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 17; HKA, I, 5, p. 74: Oder laßt uns den umgekehrten Versuch machen, laßt äußere Dinge auf uns einwirken, und nun erklären, wie wir dessenungeachtet zu der Frage kommen, wie Vorstellungen in uns möglich sind? Zwar ist es gar nicht zu begreifen, wie Dinge auf *mich* (ein freies Wesen) wirken. Ich begreife nur, wie Dinge auf Dinge wirken. Insofern aber ich *frei* bin (und ich *bin* es,

L'argument que Schelling déploie dans la citation ci-dessus suggère qu'il y a une évidence théorique de la liberté, alors que cette évidence relève dans les *Lettres* d'une raison pratique. En effet, Schelling procède ici à une réduction à l'absurde de la thèse dogmatique, qui explique la connaissance d'après une action sur nous des choses hors de nous (la chose en soi). Plus précisément, l'auteur met en évidence l'impossibilité d'expliquer l'exigence d'explication philosophique que le sujet éprouve, dans le cadre de cette thèse dogmatique. Cet argument s'accompagne ainsi de l'idée, d'après laquelle la liberté de l'homme ne se manifeste pas seulement dans la conscience de la loi morale⁷¹⁸.

Or, Schelling fait ici un usage nouveau de cette conception qui se trouve déjà dans une certaine mesure dans *Du Moi*, où l'auteur considère que le dogmatique, en affirmant la réalité des choses en soi ne peut pas expliquer le moi empirique en tant que « moi » distinct d'une chose⁷¹⁹. De surcroît, déjà dans *Du Moi* l'auteur attirait l'attention sur le fait que la spontanéité théorique est à envisager comme un niveau de la même liberté qui se manifeste à son plus haut degré dans l'autonomie de la volonté. Néanmoins, Schelling va plus loin dans ce texte de 1797, en considérant l'usage de la raison théorique comme étant une activité libre, ce dont témoigne la compréhension que Schelling délivre du jugement comme acte qui dépasse la passivité de la sensation (*Eindruck*), ou encore qui dépasse la simple conscience de celle-ci⁷²⁰. L'auteur fait ainsi valoir une figure positive de la liberté théorique.

Poser la question de la possibilité d'un monde extérieur suppose ainsi non seulement que je ne sois pas déterminé par le mécanisme extérieur de la causalité, mais implique en outre que je puisse briser pour ainsi dire la chaîne de représentations d'objets extérieurs en m'interrogeant sur leur possibilité même et leur réalité.

indem ich mich über den Zusammenhang der Dinge erhebe und frage, wie dieser Zusammenhang selbst möglich geworden) – bin ich gar kein *Ding*, kein *Objekt*. Ich lebe in einer ganz eignen Welt, bin ein Wesen, das nicht für andere Wesen, sondern *für sich selbst* da ist. In mir kann nur That und Handlung seyn ».

⁷¹⁸ Cette position offre des points de contact frappants avec la *Seconde Introduction* de Fichte. Cf. Fichte, *Seconde Introduction*, p. 306 (SW, I, p. 510): « Ils se contredisent, à la vérité, eux-mêmes immédiatement par cette présupposition de la validité complète du mécanisme des causes et des effets ; ce qu'ils disent est en contradiction avec ce qu'ils font. En effet au moment même où ils présupposent le mécanisme, ils le dépassent ; leur pensée du mécanisme est extérieure au mécanisme. Précisément parce qu'il est mécanisme, le mécanisme ne peut se saisir lui-même. Seule la libre conscience peut se saisir ».

⁷¹⁹ *Du Moi*, p. 142 (SW, I, 1, p. 236 ; HKA, I, 2, p. 168).

⁷²⁰ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 21 ; HKA, I, 5, p. 78.

C'est dans la même ligne d'interprétation que Schelling considère, dans l'*Aperçu*, que le besoin d'explication que sous-tend la question portant sur la réalité du savoir est redevable de la dimension pratique de la raison. En effet, on y peut lire :

La philosophie théorique exige que l'on explique l'origine de la représentation. Mais d'où lui vient le besoin d'expliquer, et l'explication n'est-elle pas déjà elle-même une action qui présuppose que nous nous soyons rendus indépendants de nos représentations, c'est-à-dire que nous soyons déjà devenus *pratiques*. Ainsi la philosophie théorique présuppose déjà, dans ses premiers principes, la philosophie pratique ⁷²¹.

Nous assistons donc en 1797 à l'émergence chez Schelling d'une réflexion sur les conditions du philosopher à partir du double usage de la raison humaine. C'est d'ailleurs cette convergence de l'usage théorique et pratique de la raison dans l'acte de philosopher qui conduit Schelling à condamner une certaine conception de la philosophie (le dogmatisme) qui ignore la condition même de sa genèse, à savoir la liberté.

1.2. La critique de la spéculation théorique idéaliste

Dans ce cadre, Schelling attire l'attention dans l'*Introduction aux Idées*, sur la possibilité qui subsiste toujours pour la philosophie d'oublier que l'essence de l'homme réside dans l'agir. De manière assez étonnante, Schelling va jusqu'à opposer la « spéculation » à l'« agir » (*Handeln*). Il nous dit: « L'être humain est d'autant moins actif, qu'il réfléchit sur lui-même »⁷²². Mais comment comprendre que l'homme soit plus actif s'il ne spécule pas, alors que le fondement même de l'acte spéculatif (scission) est la liberté en tant qu'autonomie à l'égard de la nature? Que signifie cette opposition et en quoi consiste précisément la « spéculation »?

Le texte suggère que le terme de « spéculation », auquel Schelling substitue celui de « réflexion » dans la deuxième édition du texte en 1803, renvoie à la séparation

⁷²¹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 399; HKA, I, 4, p. 125-126: « Die theoretische Philosophie fodert, daß der Ursprung der Vorstellung erklärt werde. Woher kam ihr aber das Bedürfniß zu erklären, und ist nicht diese Erklärung selbst schon eine Handlung, die voraussetzt, daß wir uns von unsern Vorstellungen unabhängig gemacht haben, d. h. daß wir bereits *praktisch* geworden seyen. Also setzt die theoretische Philosophie in ihren ersten Principien schon die praktische voraus ».

⁷²² *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 13; HKA, I, 5, p. 71: « Je weniger er [der Mensch] aber über sich selbst reflektirt, desto thätiger ist er ».

entre l'homme et la nature, ou entre le sujet et l'objet comme les deux pôles de la relation d'un sujet conscient au monde. En tant que savoir qui cherche à saisir l'unité dans les contraires, la philosophie se sert ainsi de la spéculation pour séparer les éléments dont il s'agit de comprendre l'unité, ou dans les termes de Schelling dans ce texte, la spéculation doit être moyen (*Mittel*) et non pas but (*Zweck*) pour la philosophie.

Nous pouvons ainsi interpréter les analyses que l'auteur nous fournit à propos de la relation entre spéculation et agir à partir d'une réflexion sur la possibilité de la philosophie engageant le concours de la raison théorique et de la raison pratique. En effet, une philosophie qui oublie l'*agir* serait une philosophie limitée à un usage purement théorique de la raison. Alors que la raison théorique spécule, elle sépare ce qui se donne dans la conscience immédiate comme uni, la raison pratique en tant que pouvoir de la liberté constitue pour sa part la source de l'exigence de penser l'identité entre le concept et l'objet. La critique que Schelling adresse à une philosophie purement spéculative nous semble ainsi être, en dernier ressort, une critique à l'endroit d'un idéalisme purement théorique, quoique Schelling ne le mentionne pas ici dans ces termes.

En effet, s'il est vrai que la raison pratique, en tant qu'autonomie, est condition de l'usage théorique de la raison, car ce dernier suppose que l'homme est un être actif, il n'en reste pas moins que Schelling semble considérer que l'usage théorique de la raison, considéré comme un but en lui-même, mécomprend la destination de l'homme comme être libre et, par conséquent, mécomprend le vrai but de la philosophie. Toute la pointe de la question réside alors dans la question de savoir quelle est la fin que la philosophie se donne à elle-même et nous comprenons alors que toutes les analyses de Schelling à propos de la genèse du philosophe convergent vers cette idée fondamentale, d'après laquelle le sens de la philosophie est en aval, c'est-à-dire dans le but qu'elle vise. Cependant, assez paradoxalement, Schelling nous présente la fin de la philosophie comme la suppression de la philosophie elle-même :

La philosophie doit présupposer la séparation originelle entre l'homme et le monde, car sans cette distinction nous n'éprouverions aucun besoin de philosopher. C'est pourquoi elle n'attribue à la réflexion qu'une valeur négative. Elle part de cette séparation originelle pour réunir par la liberté ce qui à l'origine était nécessairement réuni dans l'esprit humain, c'est-à-dire pour dépasser cette séparation à jamais. Et puisqu'elle n'a été rendue possible que par cette séparation originelle, (elle-même était seulement un

mal nécessaire – une discipline de la raison égarée), elle travaille de ce point de vue à sa propre destruction⁷²³.

Schelling s'appuie ainsi sur la condition première de la philosophie – la scission entre l'homme et le monde – pour en conclure au besoin de la philosophie qui n'est autre que la suppression de sa condition elle-même. La tâche de la spéculation est donc de travailler à la suppression de la condition qui l'a rendue possible. En ce sens, la philosophie travaille à sa propre destruction. Que signifie cela ?

Quoique cette conception d'une auto-destruction de la philosophie fasse son irruption pour la première fois explicitement dans ce texte, nous nous rappellerons que dans les textes précédents, il était déjà question d'une destruction (*Vernichtung*) qui tout en ne concernant pas l'activité même de la philosophie, provenait du même besoin de dépasser l'écart entre l'homme et le monde. Dans ce cadre, Schelling se référait à une destruction de la sphère objective par le sujet. Nous avons ainsi interprété cette destruction de la sphère objective dont il est question dans l'écrit *Du Moi* comme le dépassement de l'opposition entre le sujet et le monde dans l'effort de l'homme pour devenir autonome et réaliser en lui-même le véritable absolu, la liberté. La destruction de la sphère des objets se présentait ainsi comme le pendant négatif de la dimension positive de l'effort pratique.

De même, dans les *Lettres*, il était question d'un « antagonisme originaire de l'esprit humain », qui à titre d'être naturel doué de raison, est structuré par un double rapport à la fois au monde et à l'idée d'inconditionné (absolu). D'après la perspective des *Lettres*, le but de la philosophie est de dépasser l'opposition entre l'absolu et le monde qui se présente comme une opposition indépassable à la raison théorique. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, du point de vue des *Lettres*, il revenait à la philosophie pratique de dépasser l'opposition entre l'infini et le fini par la mise en lumière des conséquences théoriques de la conscience de l'effort d'identification à l'absolu (loi morale), c'est-à-dire que l'inconditionné du savoir doit être déterminé positivement comme liberté.

⁷²³ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 14; HKA, I, 5, p. 72 : « Die Philosophie muß jene ursprüngliche Trennung [zwischen dem Mensch und der Welt] voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis, zu philosophiren. Darum eignet sich der Reflexion nur *negativen* Werth zu. Sie geht von jener ursprünglichen Trennung aus, um durch *Freiheit* wieder zu vereinigen, was im menschlichen Geiste ursprünglich und *nothwendig* vereinigt war, d. h. um jene Trennung auf immer aufzuheben. Und da sie, inwieweit sie selbst nur durch jene Trennung nothwendig gemacht – selbst nur ein nothwendiges Uebel – eine Disciplin der verirrtten Vernunft war – so arbeitet sie in diesem Betracht zu ihrer eigenen Vernichtung ».

Nous pouvons donc observer que le motif d'une scission ou antagonisme comme commencement du questionnement philosophique revient à plusieurs reprises chez Schelling et s'accompagne de la mise en évidence du pouvoir de la raison pratique comme médiation entre l'absolu et le monde⁷²⁴. Cela établit, nous nous croyons autorisée à élucider le dépassement de la philosophie par elle-même dans la citation ci-dessus non pas comme un retour à l'état premier d'*innocence* philosophique, malgré le fait qu'elle vise l'identité de l'homme et de la nature, mais comme un dépassement d'une spéculation purement théorique. Si pour Schelling la philosophie travaille à sa propre destruction, cela signifie qu'elle travaille à devenir un idéalisme qui intègre en lui le dépassement de l'usage théorique de la raison, marqué justement par la scission entre sujet et objet, c'est-à-dire qu'elle doit devenir un idéalisme transcendantal qui caractérise dans cette mesure aussi la philosophie de la nature. En effet, l'identité de l'esprit et de la nature constitue la thèse centrale de l'idéalisme transcendantal et c'est même cette position qui constitue le cœur du *transcendentalisme* de l'idéalisme dont il est question. L'idéalisme transcendantal ne préconise pas un retour à un état premier de la conscience, mais il rend raison de la position réaliste de la conscience commune, qui ne distingue pas ses représentations des objets.

Dans le contexte d'une critique de l'idéalisme dans l'*Aperçu*, Schelling fait ainsi porter la distinction entre idéalisme et idéalisme transcendantal sur la signification de la scission entre intuition et concept, comme il appert de la citation qui suit:

Dans la coïncidence de l'intuition et du concept, de l'objet et de la représentation, reposait depuis toujours la conscience, propre à l'homme, et partant la conviction ferme et indépassable d'un monde effectif. L'idéalisme le premier (que Kant voulait pour toujours bannir de la tête des hommes) avait séparé l'objet de l'intuition, l'objet de la représentation. L'idéaliste est seul et abandonné au milieu du monde, entouré partout de fantômes spéculatifs⁷²⁵.

⁷²⁴ Néanmoins, il y a lieu de distinguer le commencement du questionnement philosophique d'une part, de la philosophie elle-même comme dépassement des oppositions d'autre part. En ce dernier sens, Schelling affirme, dans *Fernere Darstellungen*, SW, IV, p. 348, que l'intuition intellectuelle de l'indifférence de l'idéal et du réel constitue le commencement et le premier pas vers la philosophie.

⁷²⁵ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 362 ; HKA, I, 4, p. 80: « Im Zusammentreffen der Anschauung und des Begriffs, des Gegenstands und der Vorstellung, lag von jeher des Menschen eigenes Bewußtseyn und damit die feste unüberwindliche Ueberzeugung von einer wirklichen Welt. Der Idealismus zuerst (den Kant auf immer aus den Köpfen der Menschen verbannen wollte) hatte das Objekt von der Anschauung, den Gegenstand von der Vorstellung getrennt. Der Idealist in diesem Sinn ist einsam und verlassen mitten in der Welt, von [speculativen, *erste Auflage*] Gespenstern überall umgeben »-

Or que cette scission entre intuition et concept signifie que le monde extérieur n'a pas de réalité, comme c'est le cas pour l'idéaliste ou, tout à l'inverse, qu'elle implique que la scission entre intuition et concept fasse fond sur leur unité comme garantie de la réalité de la représentation, cette alternative engage d'emblée la dimension pratique de l'idéalisme, car c'est à condition que l'idéalisme dépasse la spéculation théorique et qu'il vise la réalisation de la liberté dans le monde, que l'unité de la représentation et de l'objet peut être *exigée*⁷²⁶.

Les propos de Schelling dans la citation ci-dessus nous ont permis d'établir des points de contact avec les analyses de *l'Introduction des Idées* et celles de *l'Aperçu* dans la perspective d'une élucidation de la critique de la spéculation dans le premier texte comme une critique de l'idéalisme théorique. En effet, Schelling fait référence ci-dessus à la distinction entre objet et représentation qui sous-tend le doute concernant la vérité de nos représentations et de leur accord avec la nature et le monde extérieur à la conscience. Nous retrouvons donc ici l'idée de *l'Introduction aux Idées* selon laquelle c'est la séparation de l'homme et de la nature, c'est-à-dire la possibilité d'une contemplation de la nature comme un objet extérieur qui rend possible l'émergence du doute sceptique. Mais, dans *l'Aperçu*, Schelling voit dans la distinction entre concept et représentation le propre d'un système idéaliste. En effet, dans le contexte des articles de *l'Aperçu*, Schelling s'efforce de fournir une élucidation de l'idéalisme transcendantal qui est le sien, dans la continuité de l'héritage de Fichte, d'une part et de Kant, d'autre

C'est aussi en vue d'une critique de l'idéalisme que Schelling considère que celui qui pose la question philosophique de savoir ce qui est, en fin de compte, réel dans nos représentations doit réunir en lui deux qualités : il doit avoir, d'un côté, « une tendance originaire au réel », et de l'autre une capacité à s'élever au-dessus de l'effectif : « La première est nécessaire, car sans celle-ci une *telle* question s'embrouille trop facilement dans des spéculations idéalistes, la dernière est requise, car sans elle le sens, émoussé à même l'objet singulier, ne conserve aucune réceptivité à la réalité *en général* » (*Aperçu*, SW, I, 1, p. 353; HKA, I, 4, p. 71).

⁷²⁶ D'après J. Lambinet, la recherche de la philosophie de la nature s'inscrit ainsi dans le cadre d'un primat du pratique, dans la mesure où elle se conforme au devoir d'agir dans une nature qui est en unité avec l'idéal et qui rend par conséquent possible l'action de l'homme sur la nature : « L'unité de l'esprit et de la nature qu'exige *a priori* l'action de notre liberté dans le monde induit la recherche transcendantale des conditions de possibilité de l'advenue *en notre esprit* de l'*idée* d'une nature extérieure » (J. Lambinet, « La réception de Kant par Schelling, jusqu'en 1801 » in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801, op.cit.* p. 167. Quoique nous pensons que la philosophie de la nature soit conditionnée par le primat pratique de la raison, nous pensons toutefois que l'enquête sur l'unité de l'esprit et de la nature répond tout d'abord, dans le cadre de la philosophie de la nature, à une préoccupation d'ordre théorique qui est celle qui domine *l'Introduction aux Idées*, à savoir l'explication de l'accord de la réalité du savoir ou de l'accord de la représentation et de l'objet. Ce que nous semble être redevable d'une primauté de la raison pratique dans la philosophie de la nature c'est tout d'abord l'idée même que celle-ci n'est possible que par liberté et ensuite la thèse fondamentale de la nature comme sujet ou activité.

part⁷²⁷. Or, cela suppose que l'auteur soit capable de bien distinguer l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme, autrement dit, d'élucider ce qui est le propre du *transcendental*.

Dans ce contexte, nous remarquons que la première préoccupation de Schelling est de montrer l'inconsistance de l'idéalisme, qui est « entouré de fantômes spéculatifs ». Or la critique que ce dernier exerce ici à l'égard de l'idéalisme est à rapprocher de la critique de la spéculation dans l'*Introduction aux Idées*, dans la mesure où la position d'un véritable écart entre intuition et concept ne permet pas de rendre compte de la réalité du savoir que nous avons du monde extérieur. Or, si nous considérons que, d'après Schelling dans l'*Aperçu*, la question philosophique est la question théorique de savoir quelle réalité revient à notre savoir et que la réponse à cette question, dans la mesure où elle ne peut se trouver que dans l'identité de l'intuition et du concept, ne peut être délivrée que dans la philosophie pratique (nous verrons plus précisément comment cela a lieu dans notre section II), nous n'aurons pas de peine à comprendre que l'idéalisme que Schelling critique est un idéalisme théorique, dont celui-ci a pu dire dans le *Vom Ich* qu'il était impossible. Dans l'idéalisme transcendantal, la question théorique portant sur la réalité du savoir trouve sa solution dans la philosophie pratique et ce n'est qu'à ce titre que l'idéalisme en philosophie est possible.

Avant de nous interroger sur les conséquences de cette thèse pour le système de l'idéalisme transcendantal, il nous importe d'enquêter préalablement sur le sens de la question portant sur la réalité du savoir et sur le rapport plus précis de ce problème à la scission entre l'homme et la nature dans l'*Introduction aux Idées*.

⁷²⁷ La référence à Kant s'avère importante dans l'*Aperçu*, car elle permet à Schelling de souligner l'opposition entre la philosophie critique et l'idéalisme et de désolidariser le criticisme achevé d'un idéalisme dogmatique. N'oublions pas que dans une recension de la première critique par Christian Garve de 1782 dans *Göttinger Gelehrten Anzeigen*, celui-ci envisageait la philosophie critique comme un idéalisme à la Berkeley. Pour ce point, on pourra se rapporter Jean Ferrari, « La recension Garve-Feder de la *Critique de la raison pure*, 1782 » in C. Piché (dir.), *Années 1781-1801*, op.cit. p. 57-65.

2) Le problème philosophique entre possibilité et réalité

2.1 La question philosophique dans l'*Introduction aux Idées* : la possibilité d'une nature

Nous nous sommes efforcée de montrer dans quelle mesure le « philosopher », compris comme la position d'un problème, est conditionné par la liberté et par l'usage pratique de la raison. Il nous importe à présent d'élucider le sens précis de la question à laquelle l'entreprise philosophique cherche à répondre et qui n'est possible que parce qu'elle fait fond sur la scission entre l'homme et la nature ou, pour exprimer cette scission dans les termes théoriques plus précis, que parce qu'elle fait fond sur la distinction entre, d'une part, les concepts de notre savoir et, d'autre part, l'intuition des objets extérieurs. Afin de poursuivre ce but, nous nous rapportons ici spécialement au texte de l'*Introduction aux Idées* car, d'une part, ce texte se situe dans la date charnière qui marque un tournant dans la réflexion de Schelling et, d'autre part, la conception du problème et de la tâche de la philosophie y trouve une détermination spécialement éclairante. Schelling énonce ainsi dans ce texte le problème que la philosophie se doit de résoudre de la manière suivante :

Comment un monde en dehors de nous, comment une nature et avec elle l'expérience sont possibles, cette question, nous la devons à la philosophie, ou plutôt c'est avec cette question que surgit la philosophie. Avant les hommes avaient vécu dans l'état de nature (philosophique). A cette époque l'homme formait un tout avec lui-même et avec le monde qui l'entourait⁷²⁸.

Si nous tenons compte de nos analyses précédentes et de la mise en évidence du moment sceptique de la naissance de la philosophie par Schelling dans ce texte, nous sommes conduits à voir dans la question de la possibilité de la nature et de l'expérience une question qui exprime, en dernière analyse, un doute concernant la réalité même de cette nature, dont on interroge la possibilité.

Nous avons vu, à l'occasion de l'analyse de la reformulation de la question kantienne de la première critique par Schelling, que le problème philosophique était celui d'une explication de la genèse de toute synthèse, qui est à la fois une synthèse

⁷²⁸ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 12; HKA, I, 5, p. 70 : « Wie eine Welt außer uns, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sey, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser

cognitive (du concept et de l'intuition) dans la représentation consciente et une synthèse « ontologique », qui conditionne la genèse même de l'objet et qui, dans une certaine mesure, correspond à une synthèse entre forme (concept) et matière (intuition)⁷²⁹. Puisque la philosophie théorique se trouve marquée par la distinction du concept et de l'intuition, une réponse à la question de savoir quelle est la condition première de toute synthèse (l'inconditionné), ne peut trouver une solution par le biais de l'usage strictement théorique de la raison. C'est pourquoi Schelling aboutit, surtout dans les *Lettres*, à l'idée d'une médiation pratique entre l'infini et le fini par l'idée d'effort.

Or, dans l'*Introduction aux Idées* Schelling nous fournit une formulation de la question de la philosophie qui semble être plus proche des termes d'un questionnement transcendantal que l'énonciation du problème philosophique présente dans les *Lettres* comme celui de l'« énigme du monde ». Est-ce pourtant le cas ? Que signifie finalement, dans l'optique qui est celle du jeune philosophe, poser la question de la possibilité de la nature ?

Nous remarquerons que la formulation de la question philosophique dans les termes d'une interrogation portant sur la possibilité de la nature et, *avec elle*, de l'expérience, se trouve au début du texte. De même, c'est à l'ouverture de l'*Introduction aux Idées* que Schelling caractérise la tâche de la philosophie de la nature par la déduction de la possibilité d'une nature, c'est-à-dire de l'ensemble du monde de l'expérience, à partir de principes⁷³⁰. Cette formulation pouvait nous faire croire à un infléchissement transcendantal du questionnement philosophique par rapport à celui qui traverse les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*. Cependant, l'analyse développée dans notre point précédent consacrée à la réflexion du jeune philosophe sur la possibilité même de l'acte de soulever cette question nous invite à considérer cette thèse avec prudence.

En effet, en menant une réflexion sur la possibilité même de poser la question concernant la possibilité de la nature, Schelling met en évidence que celle-ci n'est possible que parce que l'homme s'est pour ainsi dire scindé de la nature qui l'environne. Or, cette conception a pour corollaire l'attribution d'une signification précise à cette

Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im (philosophischen) Naturstande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt ».

⁷²⁹ L'idée d'une synthèse entre le plan formel que sont les conditions de possibilité et le plan matériel ou *a posteriori* comme genèse de la réalité se trouve explicitement dans l'*Essai sur la philosophie transcendantale* de Maïmon. Cf. Maïmon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. Florian Ehrensperger, Hamburg, Felix Meiner, 2004.

⁷³⁰ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 11; HKA, I, 5, p. 69.

question : le nœud du problème portant sur la possibilité de la nature est la question de savoir comment l'objet extérieur de la représentation et la représentation elle-même peuvent s'accorder, cet accord étant la condition même de la réalité de la nature, dans la mesure où ce n'est qu'à la condition de connaître quelque chose, dont l'existence extérieure à la conscience ne dépend pas seulement de la faculté cognitive, que ce quelque chose peut être envisagé comme réel.

Si la question posée par la philosophie est celle de la réalité d'un monde extérieur *pour nous*, cela signifie que tout le problème est de savoir quelle réalité revient au savoir que l'on en a. À mesure que nous avançons dans le texte de l'*Introduction aux Idées*, la question de la possibilité de la nature se transforme en celle de la possibilité de l'accord de notre représentation et de l'objet, accord qui pour l'entendement commun légitime justement la conviction (*Ueberzeugung*) de la conscience dans la réalité (*Realität*) des choses extérieures⁷³¹. Nous apprenons ainsi au long du texte que la question de savoir comment (*wie*) l'expérience est possible devient celle de savoir pourquoi (*warum*) aucune séparation entre l'objet et la représentation n'existe originairement⁷³². La réponse à ce problème, Schelling la trouve dans l'identité originaire de l'esprit et de la nature comme il l'affirme explicitement dans le texte des *Idées pour une philosophie de la nature*:

La nature doit être l'esprit visible et l'esprit la nature invisible. C'est donc *ici*, dans l'identité absolue de l'esprit *en nous* et de la nature *en dehors* de nous, que le problème doit être résolu de savoir comment une nature en dehors de nous est possible⁷³³.

Force est alors de reconnaître que Schelling procède ici une fois encore à une reformulation d'une question issue de la philosophie transcendantale à l'image de son procédé de la reformulation de la question kantienne dans *Du Moi* et dans les *Lettres*. En effet, la question posée par Schelling de savoir comment une expérience est possible

⁷³¹ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 15; HKA, I, 5, p. 72.

⁷³² *Ibid.*, SW, I, 2, p. 16; HKA, I, 5, p. 73.

⁷³³ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 56; HKA, I, 5, p. 107: « Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur seyn. Hier also, in der absoluten Identität des Geistes *in uns* und der Natur *außer uns*, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich seye, auflösen ».

Dans l'*Aperçu*, Schelling argumentera en faveur de l'établissement du principe de la philosophie transcendantale par le biais du même questionnement : « On se demande donc si une telle identité de l'objet et de la représentation est en général possible. Il est aisé de voir qu'elle ne serait possible qu'en *un seul* cas s'il existait vraiment un être qui s'intuitionne *lui-même*, donc qui serait en même temps le représentant et le représenté, l'intuitionnant et l'intuitionné. C'est donc *en nous-même* que nous trouvons

revient non pas à s'interroger sur les conditions formelles ou sur les principes *a priori* de la possibilité d'une expérience, mais est plutôt identique à une autre question, évoquée par Kant dans sa célèbre lettre à Markus Herz datée du 21 février 1772⁷³⁴ concernant l'accord des représentations avec des objets. Or, dans cette lettre la question se posait encore pour Kant dans les termes qui viennent d'être évoqués, alors que la question dans la philosophie critique devient non pas celle de l'accord de la représentation avec un objet en soi, mais est celle de l'objectivité des représentations, question qui se pose dans le champ des représentations elles-mêmes. Autrement dit, il n'y a d'objet que représenté.

Mais la question que Schelling pose, nous ne nous semble pas être une question tout simplement précritique, car le problème schellingien est en même temps celui de la synthèse entre concept et intuition, qui est véritablement abordée par Kant dans le cadre de la philosophie critique. Dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Kant pose la question de savoir « comment donc l'expérience est-elle possible au moyen de ces catégories et d'elles seulement ? »⁷³⁵ Kant précise que cette question s'interroge sur « l'étrange concordance entre les phénomènes et les lois de l'entendement »⁷³⁶. La réponse que Kant fournit à cette question est ambivalente, car d'une part il considère que quoique nous ne puissions pas expliquer comment l'expérience devient possible par les principes qui rendent possible la connaissance des objets, il est pourtant incontestable que l'expérience n'est possible que grâce à ces concepts et que, par conséquent, le problème ne peut pas recevoir une réponse et, d'autre part, il semble considérer qu'une réponse est possible par la conséquence tirée de la définition d'un jugement en général, à savoir l'opération par laquelle des représentations données arrivent à devenir connaissances d'un objet, ou plus précisément, par l'acte synthétique de l'entendement au fondement d'un jugement⁷³⁷. Or, la question schellingienne hérite de cette ambiguïté : elle sous-tend que le problème

l'unique exemple d'une identité absolue de la représentation et de l'objet » (*Aperçu*, SW, I, 1, p. 365-366 ; HKA, I, 4, p. 84).

⁷³⁴ Kant, « Lettre à Markus Herz du 21 février 1772 », trad. J. Rivelaygue in *Correspondance*, Paris, Gallimard, 1991, p. 94 et p.95 (AK, X, p. 130) « Je me demandais, en effet, : sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous représentation à l'objet? » et plus loin « Et si de telle représentations *intellectuelles* reposent sur notre activité interne, d'où vient la concordance (*Uebereinstimmung*) qu'elles doivent avoir avec des objets qui ne sont pourtant pas produits par elles ? »

⁷³⁵ Kant, *Premiers principes métaphysiques*, p. 374 (AK, IV, p. 475: « wie nun Erfahrung vermittelt jener Kategorien und nur allein durch dieselbe möglich sei »)

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 374 (AK, IV, p. 476: « wegen der befremdlichen Einstimmung der Erscheinungen zu den Verstandesgesetzen »).

de la philosophie est à la fois celui de la synthèse du concept et de l'intuition, synthèse qui est pour Schelling celle du jugement, et celui de l'accord de la représentation avec l'objet. Synthèse ontologique et synthèse cognitive se télescopent dans le problème schellingien, ce dont témoignent le fait que les termes « concept/intuition » et « représentation/objet » soient, dans ce contexte, interchangeables. En ce sens, dans l'optique qui est celle de Schelling, les deux problèmes posés par Kant doivent recevoir une même réponse.

En outre, le problème posé par Schelling n'est pas étranger au cadre problématique de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, où ce dernier considère la présupposition de l'unité de l'expérience comme une condition dans l'élaboration de la connaissance de la nature dans un système. Cela signifie que les lois contingentes empiriques sont envisagées dans une unité qui, quoiqu'elle ne soit pas atteinte par notre entendement, n'en est pas moins nécessaire. Kant affirme :

Donc, quoique l'entendement ne puisse rien déterminer *a priori* eu égard à ces règles (des objets), il doit cependant, pour rechercher ces lois dites empiriques, placer au fondement de toute réflexion sur la nature un principe *a priori*, à savoir qu'un ordre connaissable de la nature est possible selon ces lois ⁷³⁸.

Or, pour Kant, l'accord de notre faculté de connaître avec la nature constitue d'après Kant une présupposition *a priori* dans la réflexion sur la nature selon ses lois empiriques et qui est exprimé dans le principe transcendantal de la finalité⁷³⁹. En effet, Kant attire l'attention sur le fait que l'entendement envisage cet accord comme contingent et que

⁷³⁷ Kant oppose à cette réponse la théorie de l'harmonie préétablie qui ne saurait rendre compte de la nécessité objective des concepts de l'entendement..

⁷³⁸ Kant, CFJ, p. 940 (AK, V, p. 184-185): « Ob er [der Verstand] gleich in Ansehung derselben (Objecte) *a priori* nichts bestimmen kann, so muß er doch, um diesen empirischen sogenannten Gesetzen nachzugehen, ein Princip *a priori*, daß nämlich nach ihnen eine erkennbare Ordnung der Natur möglich sei ».

⁷³⁹ Kant considère que la finalité de la nature est un principe transcendantal, à savoir une condition universelle *a priori* sous laquelle seule des choses peuvent devenir objets de notre connaissance en général. Ce principe *a priori* a son origine dans la seule faculté de juger réfléchissante, il n'est ni un concept de la nature ni un concept de la liberté. Cf. *Ibid.*, p. 935-936 (AK, V, p. 181). En effet, le concept d'une finalité de la nature n'attribue rien à l'objet qu'est la nature, mais il « représente seulement l'unique façon dont nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience entièrement cohérente, et, en conséquence, c'est un principe subjectif (maxime) de la faculté de juger ». Cf. aussi *Ibid.*, p. 939 (AK, V, p. 184).

c'est seulement la faculté de juger qui l'attribue [l'accord] à la nature comme finalité transcendante (par rapport à la faculté de connaître du sujet) ; car, sans présupposer cette finalité, nous n'aurions aucun ordre de la nature selon des lois empiriques, et donc aucun fil conducteur pour une expérience et une recherche où ces lois sont à étudier dans toute leur diversité ⁷⁴⁰.

Quoique ces considérations de Kant dans la troisième critique se rapportent à l'unité de la nature selon des lois empiriques et donc à une connaissance expérimentale, et qu'il soit question pour Kant de la possibilité d'une « expérience cohérente »⁷⁴¹, ce problème ne va pas sans rappeler celui que Schelling pose à l'ouverture de l'écrit *Du Moi* concernant la réalité du savoir et qui concerne la possibilité d'un ensemble ordonné systématiquement de nos connaissances.

Néanmoins, dans sa différence avec Kant, Schelling ne s'interroge pas sur les conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience, mais sur les conditions de l'être même de la représentation ou, comme Schelling l'affirme dans les *Lettres*, de la possibilité d'un champ de l'expérience lui-même⁷⁴².

Cette formulation par Schelling du problème philosophique comme étant celui de l'accord de la représentation avec l'objet s'inscrit ainsi dans la continuité de la reformulation de la question kantienne dans *Du Moi* et dans les *Lettres*. En effet, cette reformulation renferme, comme nous avons eu l'occasion de le voir, une critique implicite à l'égard de l'entreprise kantienne, c'est-à-dire que celle-ci doit, pour résoudre le problème de la synthèse *a priori* des jugements synthétiques, poser la question de la possibilité de toute synthèse en général.

Néanmoins, cette convergence de la problématique de la constitution du champ de l'expérience du monde extérieur à la conscience, que nous pouvons observer entre les écrits avant les *Idées* et ce texte de philosophie de la nature ne nous autorise pas pour autant à lire l'introduction aux *Ideen* comme un prolongement de la conception philosophique des *Lettres*.

Il est vrai que la formulation de la question portant sur la possibilité de la nature d'après le problème de l'accord du concept et de l'objet reprend le problème des *Lettres*

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 940 (AK, V, p. 185).

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 941 (AK, V, p. 185).

⁷⁴² En ce sens, nous pouvons considérer que la reformulation de la question par Schelling converge avec la conception fichtéenne du problème de l'accord de notre connaissance avec une chose en soi comme portant sur fondement de toute expérience (*Grund aller Erfahrung*). Cf. Fichte, *Première Introduction*, p.246 (SW, I, p. 423).

portant sur le *rapport* ou sur la *médiation* entre ce qui peut apparaître comme deux sphères ontologiques distinctes : le monde intelligible des idées (absolu) et le monde sensible (monde). En effet, la question de la possibilité de l'expérience et de la nature n'ayant pas la signification d'une interrogation sur les principes formels *a priori* de la possibilité d'une expérience pour nous, mais de la possibilité de l'être même de l'expérience, le problème sera pour le jeune philosophe de comprendre comment deux niveaux de l'étant qui apparaissent comme différents, c'est-à-dire d'une part, l'esprit, la conscience ou le concept et, d'autre part, la nature, la matière ou encore l'intuition⁷⁴³, peuvent s'accorder pour que la représentation que l'homme a du monde extérieur corresponde effectivement au mode d'être de ce monde extérieur⁷⁴⁴.

Toutefois, l'écrit des *Idées* et son introduction révèlent bien qu'un changement est en train d'avoir cours dans le projet philosophique qui est celui de Schelling. Avec une philosophie de la nature, Schelling formule la question philosophique plus précisément comme étant celle de la possibilité de la nature et, en ne faisant pas intervenir l'absolu comme le deuxième pôle de la relation interrogée, mais plutôt l'homme, l'auteur délimite le champ de la question philosophique, en l'inscrivant dans le domaine de la philosophie théorique. Il est à ce titre significatif que dans les *Idées* la philosophie de la nature soit présentée tout d'abord comme une philosophie appliquée (*angewandte Philosophie*) de la philosophie pure théorique qui s'occupe d'une enquête sur la réalité de notre savoir. Dans ce cadre, il revient à la philosophie de la nature, d'après Schelling, de déduire un système déterminé de notre savoir, qui est celui de l'ensemble de l'expérience, à partir des principes⁷⁴⁵. Eu égard au rôle plutôt négatif qui revenait à la philosophie théorique jusqu'aux *Lettres*, il nous semble possible d'avancer l'hypothèse que l'élaboration de la philosophie de la nature comme une philosophie théorique s'inscrit dans une revalorisation du rôle de cette dernière, conception que nous explorerons dans le deuxième chapitre de la présente section.

⁷⁴³ Quand Schelling oppose l'intuition à la représentation ou encore au concept, il ne pense pas bien sûr à l'intuition comme représentation immédiate, mais à l'intuition dépourvue encore de concept, c'est-à-dire à l'« intuition aveugle » de Kant.

⁷⁴⁴ On pourrait penser ici à l'affirmation de E. Cassirer d'après laquelle l'harmonie entre le particulier et l'universel constitue une énigme semblable à celle qui constituait pour la métaphysique plus ancienne l'harmonie entre savoir et être, entre conscience et réalité absolue. . Cf. E. Cassirer, *Les systèmes postkantians*, p. 75 (*Die nachkantische Systeme*, p. 92). Nous remarquerons néanmoins que la conception du principe de la philosophie comme identité entre liberté et nature apparaît dès la fin de l'écrit *Du Moi*. Cf. *Du Moi*, p. 146-147 (SW, I, 1, p. 241 ; HKA, I, 2, p. 174).

⁷⁴⁵ *Idées*, SW, I, 2, p. 4 ; HKA, I, 5, p.61 Le texte de Schelling suggère que la partie théorique de la philosophie transcendante fournit les principes que la philosophie de la nature applique pour déduire le

2.2. Le problème de la réalité du savoir : l'accord du concept et de l'objet

S'il y a donc un véritable infléchissement de la pensée de Schelling vers la philosophie transcendante en 1797 avec l'élaboration d'une philosophie de la nature et avec le développement des premiers éléments d'un système de l'idéalisme transcendantal dans l'*Aperçu*, ce fait doit être d'abord relié à l'intérêt que l'auteur porte désormais au développement d'une philosophie théorique. C'est pourquoi le conflit philosophique, qui était pensé dans les *Lettres* à partir de l'antinomie entre liberté et nécessité, est désormais formulé dans l'*Introduction aux Idées* comme un conflit opposant l'intuition et l'entendement ou encore intuition et concept pur qui se présentent d'après Kant comme deux éléments hétérogènes⁷⁴⁶. La promotion de cette opposition au cœur du problème philosophique est à lire comme un corollaire de la conception que Schelling délivre de la question portant sur la réalité du savoir. En effet, comme nous avons l'occasion de l'observer dans le point précédent, le problème de la possibilité d'une nature revient pour Schelling, en dernier ressort, à la possibilité d'un accord entre concept et objet. Or, c'est dans cet accord qui réside la *réalité* (*Realität*) de notre savoir. La question portant sur la possibilité de cet accord renvoie ainsi à la réalité de notre savoir comme condition de possibilité de notre expérience de la nature.

Nous remarquerons que la signification du terme de « réalité », ici engagé dans la question de la réalité du savoir, n'est pas exactement la même que dans d'autres usages de ce terme par Schelling. La notion de « réalité » présente en effet une signification flottante, que l'auteur ne définit que très rarement⁷⁴⁷. C'est pourquoi une élucidation du terme n'est possible que d'un point de vue fonctionnel, c'est-à-dire à partir de la fonction qu'il lui revient dans le texte. Néanmoins, nous sommes autorisée à

système de l'expérience. La question des rapports entre philosophie de la nature et philosophie transcendante se sera approfondie dans le chapitre II de la présente section et dans la section suivante.

⁷⁴⁶ Kant, CRP, « Analytique transcendante », p. 884 (AK, III, p. 134).

⁷⁴⁷ Dans la lecture que M. Boenke propose des textes du jeune Schelling dans leur rapport avec le projet philosophique de la première *Critique* kantienne, l'auteur considère que la substitution (*Ablösung*) du concept kantien de réalité se trouve au cœur de la transformation de la philosophie transcendante de Kant par l'approche transcendante - métaphysique de Schelling. L'auteur caractérise cette transformation par le fait que Schelling dissocie la réalité de la notion de réalité objective de l'ontologie naturelle kantienne médiatisée par la sensibilité et constituée par les lois de l'entendement. Autrement dit, la réalité objective chez Kant suppose la différence entre le sujet et l'objet, alors que la conception schellingienne de la réalité se reprend plutôt la notion d'un « tout de la réalité » présente dans la « Dialectique transcendante » de la première critique Kant. Cf. M. Boenke, *Transformation des Realitätsbegriffs*, op. cit., p. 275

considérer que le sens de « réalité » du savoir, sur lequel nous reviendrons en détail dans notre deuxième section à propos de la compréhension de l'idéalisme transcendantal comme « idéal-réalisme » s'oppose ici à un savoir formel qui ne serait, d'après les termes des *Lettres* qu'une construction artificielle (*Kunststück*) ou encore un jeu d'idées (*Gedankenspiel*)⁷⁴⁸.

En effet, le problème de la possibilité de la nature « pour nous » est celle de savoir comment la conscience parvient à attribuer une réalité à une représentation siennienne, c'est-à-dire comment elle parvient à attribuer une existence à l'objet indépendante de la représentation qu'elle en a. Cette question suppose une scission entre la représentation et l'objet de la représentation, dont le sujet n'est pas conscient dans « l'état de nature philosophique ». La question philosophique de savoir comment quelque chose est « pour nous » suppose une distinction entre ce qui relève de l'extérieur et ce qui relève de l'intérieur, distinction constitutive d'une conscience. Dans ce contexte, la « réalité » s'oppose à la simple pensée et désigne quelque chose d'extérieur à la conscience au sens d'indépendant de celle-ci⁷⁴⁹.

Le sens du terme « réalité » engagé dans ce contexte correspond ainsi, dans une certaine mesure, au sens transcendantal que Fichte attribue à l'« être » : l'être *stricto sensu* est quelque chose que je perçois comme indépendant de ma conscience⁷⁵⁰. Le terme est ainsi défini par le biais de son rapport au sujet conscient⁷⁵¹. C'est dans ce sens que Schelling se proposera de fournir une solution du problème du savoir dans le cadre de l'idéal-réalisme de l'idéalisme transcendantal et sur lequel nous reviendrons plus en détail dans notre deuxième section. Nous remarquons néanmoins d'ores et déjà que la « réalité » se trouve dans ce contexte articulée à la sensation (*Empfindung*), ou plutôt à

⁷⁴⁸ *Lettres*, « Cinquième Lettre », p. 176 (SW, I, 1, p. 305 ; HKA, I, 3, p. 73). Dans la même perspective, Schelling oppose ainsi une simple idée à la réalité dans *Du Moi*. Cf. *Du Moi*, p. 109 (SW, I, 1, p. 204 ; HKA, I, 2, p. 132).

Nous remarquons que problème de la réalité dans l'œuvre de Schelling peut être élucidé dans une autre perspective qui prendrait la notion schellingienne de « réalité absolue » et de « concept inclusif (*Inbegriff*) de la réalité » comme fil conducteur, alors que nous nous tenons ici à une élucidation terminologique dont le but est de nous permettre de comprendre ce que signifie pour Schelling poser la question de la réalité du savoir. Néanmoins, nous remarquerons que les deux emplois du terme ne sont pas étrangers et nous y ferons référence dans les pages qui suivent.

⁷⁴⁹ Cf. *Idées*, SW, I, 2, p. 215-217 ; HKA, I, 5, p. 208-209, où Schelling considère que toute réalité du savoir repose sur l'intuition, car le concept de matière ne nous donne pas celle-ci comme existant effectivement en dehors du concept. Pour le rapport entre intuition et réalité du savoir cf. aussi *Aperçu*, SW, I, 1, p. 355 ; HKA, I, 4, p. 73.

⁷⁵⁰ *SIT*, p. 18 (SW, I, 3, p. 352 ; HKA, I, 9-1, p. 42).

⁷⁵¹ Schelling distingue ainsi, dans *Du Moi*, entre réalité subjective, c'est-à-dire la réalité seulement posée dans le Moi et la réalité objective qui suppose une sortie hors de la sphère du Moi (*Du Moi*, p. 136 ; SW, I, 1, p. 231 ; HKA, I, 2, p. 162). Néanmoins, cette réalité objective est encore caractérisée à partir du Moi lui-même, c'est-à-dire qu'elle n'a de sens que pour le sujet.

la conscience de la nécessité d'attribuer une cause extérieure à la sensation⁷⁵², ce qui s'inscrit dans la continuité de la conception kantienne de la catégorie de la « réalité »⁷⁵³.

Néanmoins, l'emploi du terme de « réalité » ne renvoie pas seulement à l'« objectivité », c'est-à-dire au fait que l'objet comporte un caractère universel et nécessaire valable pour tous les sujets. « Réalité » renvoie à quelque chose qui précède la constitution de la conscience.

En effet, le problème de la réalité du savoir, comme l'on a eu l'occasion de le voir, regroupe un double questionnement, car rendre compte de la réalité du savoir implique à la fois 1) la possibilité d'expliquer et de rendre compte de la « sensation » et du fait corrélatif que la conscience attribue une cause extérieure à ses représentations et 2) à la fois rendre compte de ce qui nous assure de l'unité et de la cohérence de nos représentations⁷⁵⁴. Il y a ainsi une explication « régionale » à fournir et une vision d'ensemble systématique qui intervient comme dernière instance de validation de la réalité du savoir.

En ce sens, nous pouvons distinguer, d'une part, la réalité limitée ou objective ou encore l'effectivité (*Wirklichkeit*)⁷⁵⁵, qu'il revient à un objet déterminé et, d'autre part, la réalité absolue comme condition de cette réalité dérivée et qui est l'apanage du principe de la philosophie⁷⁵⁶. Dans ce contexte, la réalité désigne le fondement de la réalité comme identité entre l'être et la pensée⁷⁵⁷, et dans un sens plus technique,

⁷⁵² *Idées*, SW, I, 2, p. 271 ; HKA, I, 5, p. 250.

⁷⁵³ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 888 (AK, III, p. 137) caractérise ainsi la première catégorie de la qualité : « La réalité est, dans le concept pur de l'entendement, ce qui correspond à une sensation en général, par conséquent, ce dont le concept indique en lui-même une existence (dans le temps) ». Nous remarquerons que la catégorie de la modalité qui est celle de la « réalité effective » (*Wirklichkeit*) implique l'existence extérieure de l'objet dans l'espace.

Pour une histoire de la notion de réalité jusqu'à Kant, on pourra se reporter à l'article « *realitas* » de J.-F. Courtine in J. Ritter und K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, Band 8, 1992, p. 178-185.

⁷⁵⁴ C'est aussi dans ce sens que Schelling semble se référer à la question de la réalité du savoir au début de l'écrit *Du Moi*, quand il affirme que le point ultime de la réalité du savoir doit lui donner à la fois forme et consistance. Cf. *Du Moi*, p. 62 (SW, I, 1, p. 162 ; HKA, I, 3, p. 85).

⁷⁵⁵ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 196 (SW, I, 1, p. 324 ; HKA, I, 3, p. 94).

⁷⁵⁶ En distinguant deux sens de « réalité », Schelling ne fait que reprendre la conception kantienne d'un « substratum transcendantal » comme l'idée d'un tout de la réalité (*omnitudo realitatis*). Cf. Kant, CRP, « Dialectique transcendantale » p. 1200-1202 (AK, III, p. 389-390).

⁷⁵⁷ Schelling affirme ainsi dans *Du Moi*, p. 64 (SW, I, 1, p. 163 ; HKA, I, 2, p. 86) : « L'unique fondement de toute réalité est donc un quelque chose qui n'est pensable que par soi-même, c'est-à-dire par son être, et qui n'est pensé que dans la mesure où il est, bref un quelque chose pour lequel le principe de l'être et le principe du connaître coïncident ». Nous remarquons que la dernière phrase se trouve soulignée dans l'édition de l'HKA. Ainsi, le *Moi* absolu, est à titre de réalité absolue position de toute réalité en soi-même. Cf. *Ibid.*, p. 79 et 82 (SW, I, 1, p. 177 et 179 ; HKA, I, 2, p. 101 et 104) et surtout *Ibid.*, p. 89 (SW, I, 1, p. 186 ; HKA, I, 2, p. 111) : « *Le Moi contient tout être (Seyn), toute réalité* » et plus loin p. 90

« réalité » signifie le fait d'avoir un contenu ou une matière⁷⁵⁸. Il s'agit ici de la différence entre la réalité du Moi⁷⁵⁹ et le sens dérivé de réalité qui est celui de la catégorie de réalité⁷⁶⁰.

Schelling prétend ainsi que la réalité du savoir de quelque chose qui est extérieur à la conscience a ainsi pour condition l'identité de l'esprit et de la nature, à défaut de laquelle le sujet ne pourrait jamais être certain que la connaissance qu'il possède de ce qu'il perçoit dans le monde extérieur est indépendante du mode subjectif de sa perception, c'est-à-dire qu'il correspond à un objet qui n'est pas seulement pensé. Schelling affirme ainsi dans l'*Introduction aux Idées* :

Nous voudrions expliquer comment il est possible que l'objet et sa représentation soient en nous inséparablement réunis. Car ce n'est que dans cette réunion que réside la réalité de notre savoir des choses extérieures⁷⁶¹.

(SW, I, 1, p. 186-187 ; HKA, I, 2, p. 113) : « Nous parlons ici du Moi *absolu*. Celui qui doit être le concept inclusif (*Inbegriff*) de toute réalité, de même que toute réalité doit être posée identique à lui, c'est-à-dire comme étant *sa* réalité. C'est lui qui doit contenir les *data*, la matière absolue de la détermination de tout être, de toute réalité possible ». Schelling affirme à nouveau dans le *SIT* que le moi est le concept inclusif (*Inbegriff*) de toute réalité. Cf. *SIT*, p. 44 (SW, I, 3, p. 380 ; HKA, I, 9-1, p. 71).

⁷⁵⁸ Il nous semble que l'écrit *Sur la forme* nous offre à cet égard le témoignage d'un tel flottement de la signification du mot de « réalité ». En effet, Schelling nous dit dans ce texte que les propositions formelles manquent de réalité, alors que les propositions matérielles manquent de détermination (*Bestimmtheit*), mais il ajoute ensuite immédiatement dans une note que si une forme ne peut être réalisée (*realisiert*) que dans un contenu, le contenu sans forme égale zéro, c'est-à-dire qu'il n'est rien. Cf. *Sur la forme*, p. 24 (SW, I, 1, p. 96 ; HKA, I, 1, p. 278). Pour le rapport entre le zéro et un état de manque de réalité cf. *Introduction à l'Esquisse*, p. (SW, I, 3, p. 313 ; HKA, I, 8, p. 66).

⁷⁵⁹ Néanmoins, le sens de réalité dans l'écrit *Du Moi* est difficile à cerner dans son rapport avec les termes d'« essence » (*Wesen*) et de « être » (*Seyn*). Cf. le passage problématique dans *Du Moi*, p. 99 (SW, I, 1, p. 195 ; HKA, I, 2, p. 121) : « Ainsi ce qui est ne sera qu'autant qu'il comporte de la réalité. Son *essence* (*Wesen*), (*Essentia*), est réalité, puisqu'il n'est redevable de son *être* (*Seyn*) (*Esse*) qu'à la réalité infinie ; il n'est que dans la mesure où la source originaire de toute réalité lui a donné en partage de la réalité. Le Moi n'est donc pas seulement *cause de l'être* (*Seyn*), mais encore de l'essence (*Wesen*) de tout ce qui est ». D'un autre côté, Schelling semble considérer que la réalité est l'être pur (*reines Seyn*). Cf. *Du Moi*, p. 127-128 (SW, I, 1, p. 222 ; HKA, I, 2, p. 152).

⁷⁶⁰ Il y a lieu de distinguer la réalité absolue du Moi posée par le Moi lui-même et la réalité conditionnée du Non-Moi qui est réalité liée à la négation, c'est-à-dire réalité limitée. Cf. *Du Moi*, p. 107 (SW, I, 1, p. 203 ; HKA, I, 2, p. 131). Cette réalité qui ne peut être pensée qu'en référence à la limitation propre à la négation est la catégorie de la réalité. Cf. *Ibid.*, p. 119 (SW, I, 1, p. 213 ; HKA, I, 2, p. 144). Cf. aussi *SIT*, p. 39 (SW, I, 3, p. 375 ; HKA, I, 9-1, p. 65), où Schelling distingue la réalité du Moi et la réalité d'emprunt des objets. Dans les *Lettres*, Schelling envisage l'intuition intellectuelle comme ce qui nous persuade que quelque chose *est* au sens propre du terme et qui est le fondement de l'attribution métaphorique du mot être à ce qui apparaît. La nature de cet usage dérivé reste à préciser. Cf. *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 189 (SW, I, 1 p. 318 ; HKA, I, 3, p. 87).

⁷⁶¹ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 16 ; HKA, I, 5, p. 73 : « Wir wollten erklären, wie es komme, daß in uns Gegenstand und Vorstellung unzertrennlich vereinigt sind. Denn nur in dieser Vereinigung liegt die Realität unseres Wissens von äußeren Dingen ».

La même idée se trouve dans l'*Aperçu*, ce qui dans le texte conduit justement Schelling à l'établissement du principe de la philosophie transcendante, le Moi, dans lequel être et pensée coïncident. Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 366 ; HKA, I, 4, p. 85.

De même, d'après l'*Aperçu*, Schelling soutient que la réalité de notre connaissance repose sur l'accord entre la représentation et l'objet:

Il est évident que non seulement il faut expliquer la *possibilité* d'une représentation des choses extérieures en nous, mais aussi leur *nécessité*. En outre non seulement comment nous prenons conscience d'une représentation, mais aussi pourquoi nous sommes précisément contraints par là de la rapporter à un objet extérieur. Car nous tenons même notre connaissance pour *réelle* seulement pour autant qu'elle s'accorde avec l'objet (l'ancienne définition de la vérité, à savoir qu'elle est l'accord absolu de l'objet et du connaître aurait depuis longtemps pu aboutir à ceci que l'objet lui-même n'est pas autre chose que notre connaître nécessaire). Car dans la spéculation nous pouvons certes séparer l'un et l'autre, mais dans notre savoir lui-même existe une coïncidence absolue des deux et dans l'incapacité même de distinguer l'objet pendant la représentation *de* la représentation, se trouve pour l'entendement commun le fondement de la croyance en un monde extérieur ⁷⁶².

Il appert de la citation ci-dessus que, comme nous avons déjà remarqué, le problème de la réalité du savoir n'est donc pas celui de l'objectivité de la connaissance. Poser la question de l'objectivité de la connaissance, c'est s'installer encore dans l'écart entre sujet et objet comme deux pôles opposés du processus du savoir. Or, c'est justement cet écart que Schelling tente de neutraliser en posant la question de la réalité du savoir. Interroger les conditions de l'objectivité du savoir, c'est s'interroger sur les conditions sous lesquelles un savoir est réel dans le premier sens que nous avons décelé : à condition que le sujet soit affecté et que les principes qui organisent la connaissance soient des principes *a priori* régulateurs de l'expérience. Avec la question

⁷⁶² *Aperçu*, SW, I, 1, p.365 ; HKA, I, 4, p. 84: « Offenbar ist, daß nicht nur die *Möglichkeit* einer Vorstellung äußerer Dinge in uns, sondern die *Nothwendigkeit* derselben erklärt werden muß. Ferner nicht nur, wie wir uns einer Vorstellung bewußt werden, sondern auch, warum wir eben deßwegen genöthigt sind, sie auf einen äußern Gegenstand zu beziehen. Denn wir halten selbst unsre Erkenntniß nur in so fern für *real*, als sie mit dem Gegenstand übereinstimmt. (Die alte Definition der Wahrheit: Sie ist die absolute Uebereinstimmung des Gegenstandes und des Erkennens; hätte längst darauf führen können, daß der Gegenstand selbst nicht anders ist, als unser nothwendiges Erkennen). Denn in der Speculation vermögen wir zwar beide zu trennen, in unsrem Wissen selbst aber ist ein absolutes Zusammentreffen beider, und in der Unfähigkeit selbst, den Gegenstand während der Vorstellung *von* der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand der Grund des Glaubens an eine AußenWelt ».

Voir même conception dans le *SIT*, p. 9 (SW, I, 3, p. 342; HKA, I, 9-1, p. 31). Le terme « accord » (*Uebereinstimmung*), sur lequel repose (*beruht*) tout savoir, est entouré d'un certain flou conceptuel à l'ouverture du *SIT*. Il se précisera à la mesure que le texte avance. Ainsi, « accord » signifie tantôt un parallélisme de deux séries (être et pensée) tantôt une identité ontologique. L'accord entre le sujet et l'objet est à la fois le fondement de la conviction dans le monde extérieur et le garant de la réalité de tout savoir.

portant sur la réalité du savoir, Schelling se place en deçà de l'écart entre l'expérience et les principes *a priori* de sa possibilité pour saisir l'unité de l'esprit et de l'objet. C'est pourquoi Schelling formulera en 1799 le problème supérieur des sciences comme le problème de la possibilité de la présentation (*Darstellung*) de l'infini dans le fini⁷⁶³.

Nous observons ainsi que dans les deux significations, le terme de « réalité » s'oppose à la dimension purement subjective de la pensée, autrement dit à ce qui est *seulement* pensé ou imaginé par le sujet. C'est ce qui atteste la compréhension dans l'*Aperçu* de la question théorique portant sur la réalité du savoir:

La philosophie théorique, dit-on, doit prouver la réalité du savoir humain. Mais toute la réalité de notre connaissance repose en premier lieu sur ceci qu'il y a au moins en elle ce qui est présent immédiatement à l'âme sans la médiation des concepts ou des déductions. Car ce que nous pensons à l'aide de concepts ou produisons par des déductions, nous en sommes aussi conscients comme d'un produit de notre pensée et de notre capacité à déduire⁷⁶⁴.

L'« immédiateté » dont il est question dans la citation ci-dessus est celle de l'intuition, à propos de laquelle Schelling considère dans le même texte qu'elle constitue la source à partir de laquelle toutes nos autres connaissances empruntent leur valeur et leur réalité (*ihren Werth und ihre Realität borgen*)⁷⁶⁵. Dans le texte de l'*Introduction aux Idées*, Schelling opposera aussi une représentation immédiate au concept qui contraint la conscience à accorder une réalité extérieure à quelque chose dont elle a la représentation. En effet, Schelling, en affirmant que la philosophie de la nature s'interroge sur la possibilité de la réalité de la matière, reconduit la réalité à ce qui est objet de sensation (*Empfindung*)⁷⁶⁶ et qui est nécessairement attribuée à une causalité extérieure⁷⁶⁷.

⁷⁶³ *Première Esquisse*, SW, I, 3 p. 14; HKA, I, 7, p. 79 : « Möglichkeit der Darstellung des Unendlichen im Endlichen – ist höchstes Problem aller Wissenschaft ».

⁷⁶⁴ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 375 ; HKA, I, 4, p. 102-103 : « Die theoretische Philosophie, sagt man, soll die Realität des menschlichen Wissens erweisen. Alle Realität unserer Erkenntniß aber beruht vorerst darauf, daß es in ihr wenigstens etwas gebe, das nicht durch Begriffe oder Schlüsse vermittelt der Seele unmittelbar gegenwärtig sey. Denn was wir durch Begriffe denken, oder durch Schlüsse hervorbringen, dessen sind wir uns auch als eines Products unsers Denkens und Schließens bewusst ».

⁷⁶⁵ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 355; HKA, I, 4, p. 73.

⁷⁶⁶ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 25; HKA, I, 5, p. 81.

⁷⁶⁷ Pour la philosophie transcendantale, c'est le sentiment de nécessité qui accompagne toutes nos représentations objectives qui marque d'un signe distinctif que celles-ci ne sont pas des représentations purement idéales.

Cela ne signifie pas que Schelling substitue ici le sentiment à l'intuition, mais plutôt que le problème d'une possibilité de la nature est à comprendre comme une question portant sur la réalité de la matière pour un sujet conscient. Or, c'est justement cet élément matériel qui contraint la conscience, l'oblige pour ainsi dire, à attribuer de la réalité à une représentation. En ce sens, Schelling reprend la définition kantienne de la sensation comme exprimant l'élément matériel ou réel, par lequel les choses sont existantes en dehors du sujet⁷⁶⁸. Reste que la question de la réalité du savoir, dans le plan immanent à la conscience et donc dans sa première signification ci-dessus décelée est une demande d'élucidation de l'accord de cette matière avec la représentation du sujet.

L'appel à la sensation comme garant de la conviction de la conscience commune dans la réalité du monde extérieur s'avère ainsi être insatisfaisant du point de vue philosophique, car cette sensation demande elle-même à être élucidée : est-elle l'effet de l'action d'une chose en soi hors de nous ? est-elle une illusion de notre sensibilité ? Or, ce point est absolument crucial car c'est à travers une explication différenciée de la sensation que Schelling distinguera désormais les deux systèmes, le dogmatisme et le « criticisme achevé ». Alors que dans les *Lettres*, ces deux systèmes se distinguaient par l'esprit de leurs postulats pratiques, Schelling attribue, à partir de 1797, une divergence théorique décisive, quoique non indépassable à certains égards, aux deux systèmes et défend une position beaucoup plus critique à l'égard du procédé théorique dogmatique que c'est le cas dans les *Lettres*⁷⁶⁹. Le dogmatique explique la sensation par l'effet d'une causalité de la chose en soi, en se passant ainsi d'élucider le rapport de causalité lui-même qu'il présuppose⁷⁷⁰.

Nous reviendrons longuement sur la distinction entre le dogmatisme et le criticisme dans les textes ultérieurs à 1797 dans la section II de la présente partie. Il importe à présent de s'interroger plus précisément sur le sens que la question portant sur la réalité du savoir revêt dans les textes de philosophie transcendante.

⁷⁶⁸ Cf. par exemple Kant, CFJ, « Introduction », p. 945 (AK, V, p. 189) : « La *sensation* (ici la sensation externe) exprime aussi bien la part simplement subjective de notre représentation des choses en dehors de nous, mais à proprement parler elle exprime l'élément matériel (réel) de celles-ci (par lequel est donné quelque chose d'existant) ».

⁷⁶⁹ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 15; HKA, I, 5, p. 74.

⁷⁷⁰ *Ibid.*, in *Essais*, p. 71-72 (SW, I, 2, p. 40; HKA, I, 5, p. 93) « Le dogmatisme, d'après lequel tout existerait *en dehors* de nous (au lieu de *devenir*, de *naître*, à partir de nous), doit au moins se faire fort d'expliquer ce qui est en dehors par des causes également *extérieures*. Il y réussit, tant qu'il se maintient dans les limites des rapports de causes à effets, sans qu'il puisse toutefois expliquer l'origine de ces rapports entre causes et effets ».

2.3. La question de la réalité du savoir dans la philosophie transcendante

D'après notre lecture, l'idéalisme transcendantal, à partir de l'*Aperçu* et de l'*Introduction aux Idées* se voit attribuer une pertinence théorique qu'il ne possédait pas avant 1797, dans la mesure où il parvient par la thèse de l'identité originaire du sujet et de l'objet à rendre compte de la réalité du savoir⁷⁷¹. Or, la philosophie de la nature participe de cette réhabilitation de la partie théorique de l'idéalisme transcendantal. La concomitance de l'élaboration d'une philosophie de la nature et des textes qui se rapprochent plus des thèses fondamentales de l'idéalisme transcendantal témoigne de cet aspect du développement de la pensée schellingienne en même temps que de l'élaboration d'un système qui n'était encore qu'une idée dans les premiers écrits de Schelling.

Néanmoins, si le questionnement de la philosophie de la nature et de l'idéalisme transcendantal converge, il n'en reste pas moins vrai que les deux ne se confondent pas. Nous aborderons plus en détail ce problème des rapports entre philosophie de la nature et philosophie transcendante dans notre deuxième section de la présente partie, mais nous nous proposons à présent de fournir une caractérisation générale du problème du savoir tel qu'il est posé dans les écrits de philosophie transcendante dans sa différence avec le cadre qui est celui de la philosophie de la nature.

La question de la réalité du savoir se trouve au centre des problèmes posés par l'*Aperçu*⁷⁷² et par le *SIT*, textes dans lesquels Schelling fait de la thèse de l'identité du savoir et de l'être le cœur même de la position de l'idéalisme transcendantal. Ce qui semble tout d'abord distinguer le problème tel qu'il est posé dans la philosophie de la nature et l'approche du problème philosophique dans la philosophie transcendante, c'est que la philosophie de la nature se préoccupe seulement de la question de la constitution d'une nature et de sa réalité, sans qu'il y soit question de l'évidence même du principe de la philosophie.

⁷⁷¹ Au long de l'*Introduction aux Idées* Schelling remarque qu'aucune autre solution que celle de l'identité n'est satisfaisante pour répondre au problème de l'accord entre représentation et objet : la solution de l'harmonie pré-établie présuppose justement cela même qu'il s'agit d'expliquer, la solution dogmatique (et aussi mécaniste) non seulement ne saurait rendre compte de la loi de la causalité à laquelle elle a recours, mais elle ne peut de surcroît rendre intelligible l'action d'une chose différente sur une autre (problème qui est posé d'une manière générale par tous les dualismes).

⁷⁷² Dans la première édition de l'*Aperçu*, Schelling affirme que le but de la philosophie théorique de Kant était d'assurer la réalité de notre savoir (*die Realität unsers Wissens zu sichern*). Cf. *Aperçu*, SW, I, p. 363 ; HKA, I, 4, p. 81.

Or, nous avons vu dans notre première partie que, tant pour Fichte que pour le jeune Schelling, deux problèmes se posaient dans le cadre de la « science de la science » : 1) la question du fondement de l'expérience qui doit expliquer la réalité des représentations et la réalité des connexions entre les différentes représentations (impliquant ainsi la validité de la loi de causalité) ; 2) le problème de la réalité des principes selon lesquels nous expliquons la question précédente. A ce niveau, c'est le problème même du fondement du savoir philosophique qui se pose et la question est celle de savoir si une réponse véritable peut être fournie au problème du fondement de l'expérience et si oui à quelles conditions⁷⁷³. Nous avons essayé de montrer que ce dernier problème qui est celui de l'évidence des propositions de la philosophie renoue avec la dimension critique de la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

Or, la philosophie de la nature ne me semble pas être concernée par ce deuxième niveau au même titre que l'idéalisme transcendantal. D'après notre hypothèse, le problème du fondement du savoir philosophique compris comme le problème de l'évidence du premier principe domine les premiers écrits jusqu'aux *Lettres* et c'est lui qui caractérise la tâche même de la « science de la science ».

La première raison pour laquelle il ne revient pas à la philosophie de la nature de traiter ce problème, c'est parce que celle-ci a tout d'abord le statut d'une « philosophie appliquée ». Mais, en outre, le problème de l'évidence du savoir philosophique lui-même, tel qu'il se pose dans le contexte de la philosophie de la nature, diverge de celui qui se pose particulièrement dans le cadre de l'idéalisme transcendantal. En effet, la philosophie de la nature à titre de philosophie théorique « appliquée » dispose de l'intuition de l'objet (la nature) dont il s'agit de retracer la genèse dans la philosophie de la nature. Elle possède ainsi une évidence théorique de par la possibilité de « présenter » à même dans une intuition sensible les concepts qu'elle manœuvre⁷⁷⁴.

⁷⁷³ Dans l'optique de *l'Aperçu*, l'identité entre l'objet et la représentation ne peut pas être expliquée par une action causale, car celle-ci contredit l'identité elle-même, en supposant le dualisme de la cause et de l'effet. Si l'objet était cause et la représentation effet, leur identité serait inconcevable. La question se pose alors pour Schelling de savoir comment s'assurer de la possibilité de penser une telle identité absolue entre représentation et objet. A ce problème, dans la philosophie transcendantale, c'est le Moi lui-même à titre d'identité de l'être et de la pensée qui peut fournir une réponse et qui peut, dans cette mesure, être considéré comme principe de la philosophie. Avec cette argumentation, nous trouvons le problème de la réalité du savoir articulé à celui de l'établissement du principe.

⁷⁷⁴ La thématique schellingienne de la présentation de l'infini dans le fini que Schelling considère en 1799 comme le problème suprême des sciences (cf. *supra*, note 763) n'est pas étrangère à la notion kantienne de *Darstellung* comme ce qui confère signification et réalité au concept. Pour ce thème chez Kant, on

S'il est vrai que la construction du Moi à partir de deux activités fondamentales dans l'intuition intérieure de l'acte de conscience de soi doit aussi garantir l'évidence de la philosophie transcendantale⁷⁷⁵, il n'en reste pas moins que, comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, cette construction est *postulée*. Son évidence emprunte ainsi à l'usage pratique de la raison. Or, le fait que la philosophie de la nature construise des objets qui sont susceptibles d'une intuition extérieure, cela lui garantit une évidence théorique plus immédiate⁷⁷⁶. N'oublions pas que Kant considère dans la *Critique de la raison pure* que c'est par le biais de l'intuition que nous pouvons exposer la réalité objective du pur concept d'entendement⁷⁷⁷.

Tout à l'inverse de la philosophie de la nature, la « science de la science » ne peut fournir une réponse au problème du fondement de l'expérience que si elle peut en même temps rendre compte de sa possibilité même. C'est pourquoi l'idéalisme transcendantal doit pouvoir fournir une réflexion sur son propre statut. C'est dans ce cadre que s'inscrit la primauté que Schelling accorde à la raison pratique comme condition de possibilité de l'acte de philosopher lui-même : l'idéalisme transcendantal est possible à partir de la liberté humaine et c'est à partir de la liberté humaine que l'idéalisme transcendantal acquiert une évidence.

Cette dimension pratique du commencement de toute philosophie comme acte libre, si elle est à la fois engagée par l'élaboration de la philosophie de la nature et de l'idéalisme transcendantal, s'accompagne néanmoins d'une dissymétrie entre les deux volets du système de la philosophie, dans la mesure où la liberté du sujet devient, dans

pourra se rapporter à Jean Beaufret, « Kant et la notion de *Darstellung* » in *Dialogue avec Heidegger*, tome II, Paris, Minuit, 1973, p. 77-109.

⁷⁷⁵ Il revient, en effet, à la construction de procurer une évidence à la philosophie qui soit différente de celle que l'expérience peut fournir, comme il appert de la citation suivante de l'*Aperçu*, SW, I, 1, p. 464 ; HKA ; I, 4, p. 181 : « Que dès lors, quand cette méthode deviendra universelle, tout empirisme dans les sciences doive disparaître (non pas comme si l'on cessait alors de procéder à des expériences, mais parce que ce qui est encore objet de l'expérimentation n'est pas objet de *savoir*, et ce qui est objet de *savoir* a cessé d'être objet d'expérimentation), c'est tout aussi clair que le fait que la mathématique puisse se dispenser de toute expérience pour rendre évidentes ses propositions ». Ce que Schelling relève ici c'est que la méthode de la construction, qu'il réclame pour le savoir philosophique, garantit l'évidence de la philosophie transcendantale sans qu'il y ait besoin d'un recours à l'expérience.

⁷⁷⁶ D'une manière générale, nous remarquerons que l'élaboration de la méthode de construction s'inscrit dans une réhabilitation de la philosophie théorique dans le système philosophique, dans la mesure où elle doit permettre la présentation du fini à partir de l'infini. Alors que suivant les *Lettres*, la raison théorique se propose une tâche impossible, qui est celle de partir de l'infini pour présenter le fini, le procédé de la philosophie pratique, lui, présente l'avantage d'établir le lien entre l'infini et le fini à partir du sujet fini moyennant la loi morale comme exigence du passage du fini à l'infini. La méthode de la construction vient ainsi bouleverser ce cadre, car elle rend une telle exposition du fini à partir de l'infini possible.

⁷⁷⁷ Kant, CRP, « Analytique transcendantale », p. 965 (AK, III, p. 198). Et Kant ajoute que nous n'avons pas besoin simplement d'intuitions, mais même d'intuitions externes. Cf. *Ibid.*, p. 967 (AK, III, p. 200).

le système de l'idéalisme transcendantal, le principe même du système, alors que ce n'est pas le cas dans la philosophie de la nature⁷⁷⁸.

Plus précisément, le point de départ subjectif⁷⁷⁹, qui est celui de l'idéalisme transcendantal dans l'explication qu'il fournit du savoir, suppose déjà que l'on ait accordé la thèse d'après laquelle la conscience est activité, ou dans les termes de l'écrit *Du Moi et des Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, que l'essence de l'homme est la liberté. Or, nous comprenons que cette thèse ne possède pas tout d'abord une évidence théorique, car elle ne fait pas l'objet d'une intuition⁷⁸⁰. Certes, elle fait l'objet d'une intuition intellectuelle, mais cette intuition ne revêt pas une évidence objective au même titre qu'une intuition d'un objet extérieur. C'est d'ailleurs pour cette raison même que Schelling fait appel dans le *SIT* à une intuition esthétique comme objectivation de l'intuition intellectuelle⁷⁸¹.

En outre, la thèse du sujet comme principe constitutif des objets (thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal) a pour corollaire la conception d'après laquelle la vérité d'un objet se situe dans la nécessité du procès de constitution d'une conscience de soi et, par conséquent, l'explication de l'accord du sujet et de l'objet dans le savoir ne reçoit pas la même réponse que dans la philosophie de la nature. En effet, c'est à partir de cette thèse fondamentale que Schelling croit son procédé justifié qui consiste à « démembrer » (*zersplitttern*) l'acte unique de la conscience de soi dans plusieurs actes particuliers⁷⁸² afin de saisir la conscience et ses objets dans leur genèse. La question est celle de savoir, suivant ce que Schelling indique dans l'*Aperçu*, « comment on en est venu originellement à ces concepts et à ces représentations »⁷⁸³. La question portant sur la provenance de notre connaissance n'est pas à traiter par une décomposition de la connaissance dans ses éléments constitutifs, mais en procédant à

⁷⁷⁸ Cette considération ne doit pas faire oublier que la possibilité des deux volets différents du système réside précisément dans la liberté, dans la mesure où le sujet de la philosophie peut *philosopher* à partir des deux pôles de la connaissance, le sujet et la nature. Pour une lecture de la partition entre philosophie de la nature et philosophie transcendantale dans le *SIT* comme un retour à la position des *Lettres*, d'après laquelle l'élaboration de l'un des deux systèmes possibles (criticisme et dogmatisme) réside dans un acte pratique, voir Arturo Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze, G. C. Sansoni, 1953, p.59-60.

⁷⁷⁹ *SIT*, p. 42 (SW, I, 3, p. 378; HKA, I, 9-1, p. 69)

⁷⁸⁰ Nous rappelons que pour Schelling l'évidence procurée par les concepts est, dans beaucoup de ces textes, envisagée comme une évidence purement formelle et donc dépourvue de contenu.

⁷⁸¹ Cette question sera approfondie dans le chapitre consacré à la preuve de l'idéalisme transcendantal dans la section II de la présente partie.

⁷⁸² *SIT*, p. 50 (SW, I, 3 p. 388; HKA, I, 9-1, p. 79).

⁷⁸³ *Aperçu*, SW, I, 1, p 354.; HKA, I, 4, p. 72.

une genèse des concepts et des représentations⁷⁸⁴. C'est dans ce cadre que Schelling reconduit, dans le *SIT*, le problème de la réalité du savoir à la question de la possibilité d'une conscience de soi⁷⁸⁵.

Compte tenu de ce qui précède, force est de reconnaître que si les deux volets du système de la philosophie que sont la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale se distinguent par leur principe, qui est dans le premier cas objectif et dans le second subjectif, cela ne va pas sans avoir des conséquences sur la compréhension même du questionnement philosophique et de ce qu'il s'agit d'expliquer. Alors que l'affaire de la philosophie de la nature est de prouver que l'accord du sujet et de l'objet est un principe constitutif des objets de la nature, la préoccupation théorique de la philosophie transcendantale se trouve tournée vers une déduction des catégories et formes *a priori* de l'espace et du temps à partir d'une genèse de la conscience de soi (synthèse entre activité et passivité), comprise comme le point où être et pensée coïncident. Sa tâche (*Geschäft*) est ainsi de mettre en évidence (*aufzeigen*) le rapport nécessaire entre la proposition « Je suis » et « il y a des choses en dehors de nous »⁷⁸⁶. De la même ligne d'idées, Schelling affirme dans la philosophie de la nature que le problème des sciences est celui de prouver ou encore de mettre en évidence (*darhün*)⁷⁸⁷ la réalité du savoir, ce qui passe par la méthode de construction comme présentation du concept dans l'intuition.

Certes, les deux volets du système cherchent à mettre en évidence l'accord du sujet et de l'objet comme condition de la réalité du savoir ou, autrement dit, à expliquer le savoir à partir de cet accord originaire entre sujet et objet. En revanche, pour la philosophie transcendantale, l'identité entre sujet et objet dans le savoir signifie celle entre, d'une part, la conscience du « Moi », le « Je suis » et, d'autre part, le fait qu'il y a un monde extérieur à la conscience. Cette identité du sujet et de l'objet est ainsi, on peut le dire, véritablement *interprétée* à la lumière d'un point de départ du système. Il n'est

⁷⁸⁴ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 354; HKA, I, 4, p. 72): « Ainsi beaucoup n'ont pas dissimulé qu'ils ne comprendraient pas cette première question de la philosophie. Quand l'on demandait : d'où provient vraiment toute notre connaissance ? – on ne voulait cependant pas savoir comment il est possible de décomposer dans leurs parties constituantes des représentations et des concepts que l'on possède déjà, mais la question était de savoir comment on en est *venu originairement* à ces concepts et à ces représentations ».

⁷⁸⁵ Schelling présente cette question comme une question propre à l'idéalisme transcendantal, mais qui ouvre aussi sur la possibilité d'apporter de nouvelles réponses à des vieux problèmes comme l'est par exemple celui de l'élucidation de la croyance indéracinable de la conscience commune dans un monde extérieur à elle.

⁷⁸⁶ *SIT*, p. 11 (SW I, 3, p. 344; HKA, I, 9-1, p. 34).

⁷⁸⁷ *Introduction au Idées*, SW, I, 2, p. 16; HKA, I, 5, p. 73.

pas difficile de voir que cette thèse implique une prise de position ontologique, à savoir que le sujet contient en lui toute la réalité. Cela est d'ailleurs explicité par Schelling lui-même dans les corollaires (paragraphe 2) de l'introduction du *SIT*, quand ce dernier met en évidence que le fait de prendre le terme subjectif comme terme premier signifie pour la philosophie transcendante qu'il est l'unique fondement (*Grund*) de toute réalité et le principe d'explication (*Erklärungsprincip*).

Or, cette position, comme on vient de le voir, ne peut pas prétendre à une évidence strictement théorique, car elle ne fait pas l'objet d'une intuition sensible. La question qui se pose pour nous maintenant est de savoir dans quelle mesure cela est le cas pour la philosophie de la nature, que Schelling présente dans sa correspondance avec Fichte comme la « preuve théorique » de l'idéalisme transcendantal.

Chapitre II

Théorie et expérience dans la philosophie de la nature : dissociation et convergence

Les rapports complexes entre théorie⁷⁸⁸ et expérience dans la philosophie de la nature schellingienne se trouvent au cœur de la question de savoir comment penser la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale. D'une part, la première caractérisation de la philosophie de la nature dans les *Idées*, comme constituant la partie théorique *appliquée* de la philosophie transcendantale⁷⁸⁹, suggère que la philosophie de la nature serait une sorte de transposition du cœur doctrinal des propositions transcendantales à cet objet théorique qu'est l'expérience de la nature. D'autre part, l'idée ultérieure soutenue par le jeune philosophe dans sa correspondance avec Fichte, à savoir que la philosophie de la nature apporte une « preuve matérielle » à l'idéalisme transcendantal⁷⁹⁰, renvoie au fait que la philosophie de la nature, de par son objet, peut se prévaloir de l'expérience dans la communication de l'évidence de ses propres propositions (théorie).

Dans ce cadre, il nous semble justifié de mener une enquête sur la manière dont théorie et expérience concourent dans l'élaboration de la philosophie de la nature, si nous voulons dégager la signification de l'idéalisme transcendantal de Schelling⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ Nous employons ici le terme de « théorie » dans le sens allemand de *Lehre* et, par conséquent, ayant la signification d'une doctrine et non pas dans le sens de *Theoria* qui s'oppose à la partie pratique d'une *Lehre*.

⁷⁸⁹ *Idées*, SW, I, 2, p. 4 ; HKA, I, 5, p. 61.

⁷⁹⁰ Lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p.99 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 179).

⁷⁹¹ A propos du statut de l'expérience de la nature dans la philosophie de Schelling, R. Lauth a mis en évidence qu'une comparaison des projets philosophiques de Schelling et de Fichte pouvait trouver un éclairage à partir du rapport entre nature et expérience tel qu'il est pensé par les deux auteurs. D'après ce commentateur, le projet schellingien d'une déduction *a priori* de la nature construite (donc celle dont on fait l'expérience) présuppose l'unité entre raison et nature, unité qui, aux yeux de Fichte, n'est possible que d'après un ordre moral du monde et se présente donc tout d'abord comme une *visée*. Cf. R. Lauth, « Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 – Frühjahr 1801) in *Kantstudien*, 1974 (65, heft 4), p. 433. Ce qui nous a intéressée tout particulièrement dans l'approche, fournie par R. Lauth dans cet article, d'une comparaison entre Fichte et Schelling, c'est que le commentateur ne suit pas une grille de lecture devenue classique, à savoir l'opposition entre un projet épistémologique transcendantal propre à Fichte et la mise en place d'une ontologie dans la

Dans le cadre de cette réflexion, nous ne nous intéresserons pas spécialement à l'usage effectif que Schelling fait des résultats des théories scientifiques de son temps dans l'élaboration de sa propre philosophie de la nature. Il est vrai que le rapport à l'expérience dans la philosophie de la nature passe par une confrontation de Schelling avec les sciences de son temps⁷⁹², mais dans la perspective d'une élucidation de l'idée même de la philosophie de la nature, nous nous rapporterons à la conception qui est celle de Schelling de ce que doit être la philosophie de la nature. Il sera, par conséquent, plutôt question de la manière dont Schelling envisageait lui-même le rapport entre philosophie et « théorie (*Lehre*) de la nature ». Dans ce cadre, nous ne soulignerons pas les divergences indiscutables entre les plusieurs écrits de la philosophie de la nature, mais nous nous attacherons à délivrer une vision de la tendance générale concernant cette question dans la philosophie de la nature jusqu'en 1801.

1) Le rôle négatif de l'expérience dans la philosophie de la nature

1.1. Le statut ambivalent de l'expérience

philosophie de la nature schellingienne, mais il considère comment le statut de l'expérience chez les deux auteurs témoigne de deux projets philosophiques différents.

⁷⁹² Pour la question de la réception chez Schelling des sciences de la nature de son temps, on pourra se rapporter à Reinhard Heckmann, Hermann Krings et Rudolf W. Meyer (hrsg), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling. Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985. Dans cet ouvrage collectif, nous pouvons trouver trois contributions dédiées à ce thème : Manfred Durner, « Die Rezeption der zeitgenössischen Chemie in Schellings früher Philosophie », p. 15-38 ; Dietrich v. Engelhardt, « Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie », p. 39-57 ; Francesco Moiso, « Schellings Elektrizitätslehre 1797-1799 », p. 59-97). Pour le rapport avec la médecine, on pourra consulter Dietrich v. Engelhardt, « Schellings philosophische Grundlegung der Medizin », in Hans Jörg Sandkühler (hrsg.) *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 305-325.

Pour la question des sources de la philosophie de la nature de Schelling, on se rapportera aux travaux de M. Durner : « Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie » in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1991 (73), p. 71-103 et « Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig » in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1990 (72), p. 220-236. M. Durner met en évidence dans ces articles que la connaissance scientifique de Schelling ne s'est pas seulement formée lors des cours de sciences de la nature que celui-ci a fréquenté à Leipzig dans l'université, mais que ce dernier avait déjà eu à Tübingen la possibilité de prendre contact avec celles-ci.

En quoi consiste l'« expérience » de la nature et quel est son statut dans la philosophie de la nature schellingienne ? Possède-t-elle une fonction irréductible dans l'élaboration même du cœur théorique de la philosophie ou, au contraire, ne joue-t-elle aucun rôle dans le processus de la connaissance ?

Une première caractérisation du statut de l'expérience au sein de la philosophie schellingienne pourrait être fournie avec les mots mêmes de la première introduction de la *Critique de la raison pure*, où Kant nous dit :

Elle [l'expérience] nous dit bien ce qui est, mais pas ce qui doit être d'une manière nécessaire, ainsi et pas autrement. De ce fait, elle ne nous donne jamais une vraie universalité, et la raison, qui est si avide de cette sorte de connaissance, est plus excitée par elle que contentée ⁷⁹³.

En effet, nous ne serions pas infidèle à la pensée schellingienne en caractérisant le statut épistémologique de l'expérience tout d'abord de manière négative, en affirmant que celle-ci ne saurait nous fournir l'universalité et la nécessité qui doivent pourtant caractériser les lois de la nature ⁷⁹⁴, si une connaissance scientifique (rationnelle) de la nature est possible. En effet, à plusieurs reprises Schelling attire l'attention sur l'insuffisance des données immédiates qui s'offrent à nos sens, pour constituer un savoir ou une science *a priori* de la nature.

En revanche, d'un autre côté, Schelling est très tôt sensible au formalisme vide d'une philosophie qui se plaît dans l'analyse des concepts sans pouvoir enraciner son discours dans le plan de l'immédiateté de l'expérience. Dans la huitième lettre des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling faisait déjà remarquer l'avantage qu'il y a pour un système du savoir à disposer d'une expérience qui noue un pont entre, d'une part, l'abstraction des concepts et, d'autre part, la vie et l'existence :

⁷⁹³ Kant CRP, « Introduction », p. 761 (AK, IV, p. 17): « Sie [die Erfahrung] sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es nothwendiger Weise so und nichts anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit, und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt, als befriedigt ».

Nous transcrivons ici une citation issue de la première édition de la *Critique de la raison pure*, car la formule y est plus ramassée que dans l'introduction à la seconde édition.

⁷⁹⁴ Ainsi, d'après Kant, il faut distinguer la généralisation d'une règle valable dans la majorité des cas et que Kant nomme « universalité empirique » (*empirische Allgemeinheit*) d'une loi universelle et nécessaire qui énonce quelque chose qui s'applique à tous les cas. Cf. *ibid.*, p. 759 (AK, III, p. 29).

**Partie III. Section I. Chapitre II : Théorie et expérience dans la philosophie de la nature :
dissociation et convergence**

Dans tous les cas, tout notre savoir doit nécessairement partir de l'expérience, - mais puisque toute expérience portant sur des objets est médiatisée par une autre et qu'elle présuppose toujours une expérience encore plus élevée -, elle doit partir d'une expérience *immédiate* au sens le plus strict du terme, c'est-à-dire d'une *expérience produite par soi-même* et indépendante de toute causalité objective. Ce principe – intuition et expérience – est seul en mesure d'insuffler la vie à un système mort, sans âme ; même les concepts les plus abstraits mis en jeu par notre connaissance dépendent d'une expérience qui porte sur la vie et l'existence ⁷⁹⁵.

Nous ne nous attarderons pas ici sur le sens que Schelling accorde aux termes de « vie » et d'« existence » (*Daseyn*), qui se trouvent ici entourés d'un certain flou conceptuel. Ce qu'il nous semble important de retenir des propos de la citation ci-dessus c'est la reconnaissance par Schelling de l'insuffisance du concept dans l'élaboration d'un savoir et la considération de l'intuition comme d'une pièce maîtresse du processus de connaissance, comme chez Kant. Schelling réclame pour le savoir une sorte de première expérience, qu'il ne distingue pas ici de l'intuition.

Néanmoins, il est clair que Schelling s'écarte ici du cadre qui est celui de la philosophie kantienne. Comme nous le reconnaitrons sans difficulté, Schelling se réfère ici non pas à une intuition sensible comme remplissement du concept, mais à l'intuition intellectuelle dont il est question dans cette huitième lettre. Compte tenu de nos analyses précédentes concernant l'interprétation pratique de l'intuition intellectuelle et de la citation ci-dessus, nous pouvons d'ores et déjà remarquer que l'expérience de l'intuition intellectuelle se distingue de l'intuition sensible non pas seulement par le fait que son objet n'est pas un objet extérieur au sujet, mais aussi par les deux aspects suivants : 1) l'intuition intellectuelle est une intuition produite (*hervorgebracht*). Elle dépend donc de la liberté du sujet, au contraire de l'intuition sensible, qui s'impose à la sensibilité du sujet comme un donné qui ne dépend pas de son action. La question se pose alors de savoir ce qui est précisément produit dans cette intuition.

Or, 2) nous pensons que cette dimension de liberté de l'intuition intellectuelle ne peut être éclairée que par le truchement de la conception schellingienne de la divergence

⁷⁹⁵ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 190 (SW, I, 1, p. 318-319 ; HKA, I, 3, p. 87-88) : « Von Erfahrung allerdings, - aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, - von einer *unmittelbaren* im engsten Sinne des Wortes, d. h. selbst hervorgebrachten und von jeder objektiven Causalität unabhängigen Erfahrung – muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip – Anschauung und Erfahrung - allein kann dem toten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsere Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Daseyn geht ».

des deux systèmes philosophiques (le dogmatisme et le criticisme), telle qu'elle est exposée dans les *Lettres*. Dans ce texte, on se rappelle que Schelling situait cette différence, en dernière analyse, dans l'*esprit* des postulats pratiques des deux systèmes. Si le philosophe dogmatique, ainsi que le philosophe criticiste disposent de l'intuition intellectuelle comme intuition d'une identité du sujet et de l'absolu, le dogmatique voit dans celle-ci une perte de la subjectivité dans un objet absolu (Dieu), alors que le philosophe criticiste lit cette expérience d'après sa condition de possibilité qu'est la liberté humaine ou l'effort du sujet pour atteindre l'autonomie et devenir ainsi identique au moi absolu. L'interprétation du « criticisme achevé » présente, par conséquent, l'avantage d'élucider la possibilité pratique de l'intuition intellectuelle comme acte de liberté.

S'il est clair que l'expérience dont il est ici question diverge de l'expérience d'une nature extérieure à nous, cela ne signifie pas cependant que ces expériences n'entretiennent aucun rapport entre elles. Cela non pas seulement parce que l'intuition intellectuelle et l'expérience de la nature sont toutes les deux comprises comme une expérience immédiate qui fournit un contenu au savoir, mais aussi parce que, d'après l'hypothèse que nous nous proposons de défendre dans ce chapitre, l'interprétation de l'expérience dans la philosophie de la nature est redevable de l'usage pratique de la raison humaine. Avant d'élucider plus avant cette dimension pratique du recours à l'expérience dans la philosophie de la nature schellingienne, il importe de cerner de plus près son rôle négatif, qui nous semble être justement déterminé, aux yeux de Schelling, par l'impossibilité dans laquelle la raison théorique se trouve d'élaborer une science à partir des données *nues* de l'expérience sensible.

1.2. Quel rôle pour l'expérience dans une science *a priori*?

Il n'est pas facile de déterminer le rapport de l'expérience à la théorie dans la philosophie de la nature schellingienne. Il semble que, d'un côté, la philosophie de la nature doive pouvoir se passer de l'expérience dans le savoir qu'elle délivre de la nature, dans la mesure où ce savoir est un savoir *a priori* et, d'un autre côté, en tant que fournissant les conditions de possibilité de cette expérience, le savoir de la philosophie de la nature n'a de signification que par rapport à celle-ci.

Mais que signifie plus précisément que la philosophie de la nature est une science *a priori* ?

En guise d'élucidation terminologique, Schelling définit dans l'écrit *Du Moi l'a priori* comme caractérisant ce qui est indépendant de l'expérience, tout en se définissant dans son rapport à celle-ci comme condition de sa possibilité. Néanmoins, en caractérisant la philosophie de la nature comme science *a priori*, Schelling entend surtout souligner le fait que la philosophie de la nature se comprend comme une philosophie des conditions de possibilité de l'expérience de la nature et que cette connaissance de la nature est rationnelle, c'est-à-dire puisée dans la raison. Avec sa conception d'une science *a priori* Schelling véhicule donc l'idée selon laquelle l'expérience n'est pas source de connaissance. Comme Christoph Wild le remarque, le rôle constitutif de l'expérimentation dans la philosophie de la nature de Schelling, dans la mesure où il s'inscrit dans le projet d'une ordonnance de l'empirie au sein d'un système *a priori*, suffit à distinguer cette dernière d'un procédé empirique⁷⁹⁶.

C'est surtout dans l'*Introduction à l'Esquisse d'un système de philosophie de la nature* (*Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*) de 1799 qu'une certaine tendance de la philosophie de la nature schellingienne à accorder un rôle subsidiaire à l'expérience apparaît explicitement, en particulier lorsque Schelling nous fournit des précisions sur le statut scientifique de la « physique spéculative » (*spekulative Physik*), terme d'après lequel l'auteur nomme sa propre philosophie de la nature :

Puisque notre recherche ne porte pas tant sur les phénomènes de la nature eux-mêmes que sur leurs fondements derniers et qu'il s'agit pour nous de déduire les premiers des seconds plutôt que les seconds des premiers, il en résulte que notre tâche n'est rien d'autre que ceci : établir une *science de la nature* au sens le plus rigoureux du terme.

Et Schelling précise quelques lignes plus loin :

Le concept de savoir étant entendu ici dans sa signification la plus stricte, on comprendra donc aisément qu'il ne peut véritablement y avoir de *savoir*, au sens strict du terme, que pour des objets dont on peut comprendre les principes qui les rendent possibles⁷⁹⁷.

⁷⁹⁶ Ch. Wild, « Die Selbstkritik des Apriorismus in der Philosophie Schellings », in H. M. Baumgartner, *Schelling, op.cit.*, p. 134.

⁷⁹⁷ *Introduction à l'Esquisse*, p. 74-75 (SW, I, 3, p. 275 ; HKA, I, 5, p.33) : « Der Begriff des Wissens wird hier in seiner strengsten Bedeutung genommen, und dann ist es leicht einzusehen, daß man in

Ainsi, le savoir *a priori* de la possibilité des phénomènes correspond à un savoir de leur genèse, d'après une loi absolue et nécessaire à partir de laquelle ils peuvent être déduits, autrement dit, il correspond à un savoir de leur fondement. Aux yeux de Schelling, le questionnement qui est celui de la physique spéculative et qui porte sur les fondements des phénomènes implique que l'expérimentation (*Experiment*) ne peut jamais conduire à un tel savoir, car elle a affaire aux forces de la nature elles-mêmes, alors qu'il est question des fondements mêmes de ces forces⁷⁹⁸. Que la philosophie de la nature soit une science *a priori* signifie donc que son objet n'est pas la nature construite ou l'expérience (nature produite), mais plutôt la nature comme productivité. Dans ce cadre, elle montre comment de la nature productive nous parvenons au champ de la nature construite et donc de l'expérience sensible.

Quand Schelling affirme dans *l'Introduction à l'Esquisse* que ce qui doit être expliqué dans une philosophie de la nature c'est le permanent ou encore la manière dont l'activité est entravée⁷⁹⁹, cela signifie que l'objet véritable de la philosophie de la nature est le passage de la nature, comme productivité, à la nature comme produit. Déterminer en quoi consiste précisément ce passage s'avère problématique. Car s'il est vrai que, comme Herman Krings a pu l'affirmer, l'idée schellingienne d'une reconstruction de la nature est à comprendre comme une déduction des étapes logiques du procès de constitution de la nature comprise comme une logogenèse plutôt que comme genèse réelle⁸⁰⁰, il n'en reste pas moins vrai que cette logogenèse prétend correspondre à des étapes constitutives de la réalité des phénomènes naturels. En effet, la méthode de construction, en tant que genèse originaire (*ursprüngliche Zustandebringung*)⁸⁰¹, est à comprendre comme une genèse idéale qui reconstruit pour ainsi dire la genèse réelle des objets.

diesem Sinne des Worts eigentlich nur von solchen Objekten wissen kann, von welchen man die Principien ihrer Möglichkeit einsieht ».

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 77 (SW, I, 3, p. 277 ; HKA, I, 8, p. 34).

R. Lauth remarque, à propos de la *Première Esquisse* de Schelling dans son article « Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling, art. Cit., p. 402, que Schelling ne reconnaît qu'une valeur propédeutique ou heuristique à la connaissance *a posteriori* issue de l'expérience.

⁷⁹⁹ *Introduction à l'Esquisse*, p. 98 (SW, I, 3, p. 298 ; HKA, I, 8, p. 53) : « La *Naturphilosophie* n'a pas à expliquer le productif dans la nature, car si elle ne le posait pas primitivement dans la nature, elle ne pourrait jamais l'introduire dans la nature. Ce qu'elle a à expliquer, c'est le permanent ».

⁸⁰⁰ H. Krings, « Natur als Subjekt » in *Natur und Subjektivität, op.cit.*, 1985. A la suite de H. Krings, Bernd-Olaf Küppers soutient la même idée dans son livre *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, p. 58.

⁸⁰¹ *De la révélation*, SW, I, 1, p. 476 ; HKA, I, 4, p. 251.

Or, d'après les *Idees*, ce caractère génétique du procédé de la philosophie de la nature lui permet d'opérer un renversement du dogmatisme. D'ailleurs c'est bien dans une méthode génétique que Schelling semble situer le renversement du dogmatisme opéré par la philosophie. Plus précisément, c'est la considération génétique (*genetisch*) de nos représentations, c'est-à-dire le fait que la philosophie ne les envisage pas d'après leur être, mais d'après leur devenir (*Werden*) qui renverse le point de vue dogmatique de l'explication causale des représentations.

Quoi qu'il en soit, parce que dans la physique spéculative le questionnement porte sur ce qui ne peut pas être principiellement observé, l'observation ne saurait jouer un rôle constitutif comme source du savoir. Dans ce cadre, Schelling distingue sa philosophie de la nature comme physique spéculative, qui porte sur les causes primitives du mouvement dans la nature et donc phénomènes dynamiques (*dynamischen Erscheinungen*), d'une physique empirique, qui ne s'occupe que des mouvements secondaires⁸⁰². Dans l'*Introduction à l'Esquisse*, Schelling va même jusqu'à opposer théorie et empirie et considérer que le concept de « science expérimentale » ne se laisse même pas penser⁸⁰³. Nous comprenons bien alors que la philosophie de la nature schellingienne n'est pas tant une philosophie de l'expérience de la nature, mais de la nature comme pur sujet-objet, que Schelling tient justement à distinguer de l'expérience ou de la nature construite⁸⁰⁴.

C'est dans une perspective semblable que nous pouvons observer que, dans l'*Introduction aux Idées* et dans *De l'âme du monde* de 1798, Schelling dénie la possibilité de trouver un remplissement dans l'intuition aux notions fondamentales de la philosophie de la nature. Nous pouvons citer à titre d'exemple la notion de « force » dans le premier texte ou l'idée d'une duplicité originaire des forces dans le *Von der Weltseele*.

En effet, Schelling nous apprend dans l'*Introduction aux Idées* que la *force* comme principe n'est pas en soi-même représentable dans une philosophie de la nature, quoiqu'elle soit déterminable d'après son mode d'action par des lois physiques⁸⁰⁵. De

⁸⁰² *Introduction à l'Esquisse*, p. 73 (SW, I, 3, p. 275; HKA, I, 8, p. 32).

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 87 (SW, I, 3, p. 282; HKA, I, 8, p. 39).

⁸⁰⁴ On est tenté de rapprocher cette distinction du couple spinoziste de *natura naturans* et de *natura naturata*, mais Schelling met en garde contre une telle identification, en affirmant que sa distinction remonte plus en arrière par rapport à celle-là Cf. *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et la façon correcte de résoudre ses problèmes* (= *Sur le vrai concept*), in : Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, trad. Emmanuel Cattin, Paris, Vrin, 2000, p. 157 (*Ueber den wahren Begriff der Naturphilosophie und die richtige Art ihre Probleme aufzulösen*, SW, IV, p. 91)

⁸⁰⁵ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 50; HKA, I, 5, p. 102.

manière tout à fait comparable, Schelling attire l'attention, dans *De l'âme du monde*, sur le fait que la duplicité originaire des forces ne fait pas l'objet d'une intuition, mais est une idée présupposée pour l'explication de la nature.

Le rôle limité que l'expérience joue dans la philosophie de la nature tient ainsi au fait que la première se limite au champ de ce qui est visible, alors que la seconde a affaire à ce qui est visible dans la perspective d'une élucidation des phénomènes. Dans ce cadre, il ne suffit pas d'invoquer l'expérience pour invalider une théorie scientifique comme Schelling le met en évidence à partir de la thèse d'un magnétisme universel dans la nature:

Il est assez amusant qu'il y ait eu des gens qui aient soulevé l'objection contre cette vision générale du magnétisme et la construction de celle-ci comme catégorie nécessaire de la matière, selon laquelle d'après cette vision tous les corps rigides devraient être absolument magnétiques, ce que cependant l'expérience met en cause. Or, l'expérience de Coulomb conteste que tous les corps rigides *ne* soient pas magnétiques. Il assure qu'aucun des corps jusqu'ici soumis à l'expérience n'a échappé à l'influence des grosses aiguilles magnétiques, seulement l'effet dans certains corps est si petit qu'il s'est soustrait jusqu'à maintenant aux yeux du physicien ⁸⁰⁶.

Dans la citation ci-dessus, en attirant l'attention sur la dépendance que possèdent des résultats de l'expérience à l'égard des moyens d'observation dont nous disposons, Schelling fait voir qu'une expérience peut être susceptible de deux interprétations différentes. De surcroît, l'auteur considère qu'il y a des propositions qui tout en n'étant pas validées par l'observation, n'en sont pas pour autant moins fondées⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ *Idées*, SW, I, 2, p. 165-166: « Es ist unterhaltend genug, daß es Leute gegeben hat, die gegen diese allgemeine Ansicht des Magnetismus und Konstruktion derselben als nothwendiger Kategorie der Materie den Einwurf vorbrachten : nach dieser Ansicht müßten alle starren Körper überhaupt magnetisch seyn, wogegen doch die *Erfahrung* streite. Dieselbige Erfahrung streitet nun durch Coulomb dagegen, daß *nicht* alle starren Körper magnetisch seyn. Nach seiner Versicherung ist noch keiner der bisher untersuchten Körper dem Einfluß großer magnetischer Stäbe entgangen, nur daß die Wirkung bei einigen Körpern so gering ist, daß sie bis jetzt den Augen der Physiker entging ». Remarquons que cette citation est issue d'une addition de l'édition de 1803 et, comme telle, ne se trouve pas reproduite dans la version du texte de l'HKA. Il nous semble néanmoins, d'après ce qui précède, qu'elle converge avec la conception schellingienne de l'expérience dans les années 1797-1799.

⁸⁰⁷ Ainsi, il y a des propositions dans la philosophie de la nature qui ne sont pas validées par l'observation. Cf. par exemple *Première Esquisse*, in Schelling, *Introduction à l'Esquisse*, p. 161 (SW, I, 3, p. 120; HKA, I, 7, p. 154): « Que le système compte plusieurs corps – et dans le système solaire infiniment plus de corps –, cela doit être expliqué à partir de la force inégale par laquelle l'explosion a eu lieu ; une proposition qui, si elle n'obtient confirmation que par l'observation de notre système solaire, a pour elle l'*analogie*, c'est-à-dire un fondement universellement valable ».

Dans ce contexte, nous comprenons que l'idée même de la philosophie de la nature comme science *a priori* ainsi que son objet (le fondement de la nature produite et non pas la nature produite elle-même) s'accompagne d'emblée pour Schelling d'une exclusion de l'expérience comme unique source de connaissance pour cette science. Est-ce que cela implique pour autant que l'expérience ne joue aucun rôle dans le processus de l'élaboration de la connaissance ?

1) Expérience et expérimentation

2.1. La méthode de la construction et l'enjeu de l'évidence

En dépit de cette dévalorisation du rôle de l'expérience comme source du savoir dans une philosophie scientifique de la nature, Schelling présente souvent l'expérience comme comportant la possibilité d'une preuve ou d'une validation des propositions qui resteraient, sans l'expérience, sinon aveugles, du moins dépourvues de l'évidence que cette expérience leur procure. Ce fait est fondamental, car la philosophie de la nature se présente tout d'abord comme une application de la philosophie transcendantale, qui ne dispose justement pas d'une évidence strictement théorique. Certes la philosophie transcendantale comporte bien une partie théorique, où les catégories sont déduites, ainsi que les formes du temps et de l'espace, mais l'*illustration* de ses propositions par des intuitions empiriques vient leur apporter une autre évidence que celle de la nécessité de la déduction, qui, comme nous l'avons remarqué, part d'un principe établi par le biais d'une évidence redevable de l'usage pratique de la raison (l'expérience de l'inconditionné ou de la liberté en soi-même). Nous nous croyons ainsi autorisée à distinguer deux types de preuve des propositions de la philosophie, en nous appuyant sur ce que Schelling affirme dans les *Idées*. Schelling considère qu'il y a montré, à partir de principes *a priori*, que la matière est un produit de forces opposées, par l'action réciproque desquelles elle remplit l'espace. Il s'agit du procédé de la construction de la matière⁸⁰⁸. Mais il ajoute qu'il a en outre montré à partir des principes *a posteriori* que

⁸⁰⁸ Nous rappelons que la construction d'un objet chez Schelling est pensée comme sa « présentation scientifique », c'est-à-dire dans la compréhension de sa genèse d'après des principes *a priori*. La construction dans la philosophie de la nature est fondée dans l'hypothèse de deux forces fondamentales dans la nature, dont l'action réciproque a une action productive. Schelling se propose ainsi de construire la qualité des corps à partir d'un rapport quantitatif (graduel) de leurs forces fondamentales. Cf. *Idées*, SW, I, 2, p. 317 ; HKA, I, 5, p. 287. Pour une étude de la notion de construction chez Schelling, on pourra se rapporter à la bibliographie donnée dans l'introduction de notre troisième partie.

la matière n'est explicable (*erklärbar*) qu'à partir de l'action réciproque de forces fondamentales⁸⁰⁹.

Nous pouvons ainsi distinguer l'évidence que procure la construction *a priori* et la signification que lui procure une intuition extérieure. Il importe donc tout d'abord de préciser le rôle de la méthode de la construction dans l'élaboration d'une philosophie scientifique de la nature, avant de parvenir à une analyse de la preuve empirique des principes de la philosophie de la nature.

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir dans l'introduction de la présente partie, Schelling fait reposer le caractère révolutionnaire de sa propre philosophie dans l'appropriation de la méthode mathématique. Or, nous savons que, pour Kant, la connaissance mathématique dispose d'une intuition *a priori* à même de légitimer la synthèse effectuée dans ses propositions, alors que la métaphysique ne peut pas avoir recours à une telle intuition pure pour *présenter* le concept, ce en quoi consiste proprement la construction d'un concept. Kant caractérise ainsi la connaissance mathématique dans sa différence avec la philosophie comme une connaissance par construction de concepts⁸¹⁰. Pourtant, Kant fait bien un usage de la construction dans le cadre d'une philosophie dans ses *Metaphysische Anfangsgründe*.

Dans la préface, Kant affirme explicitement que « la théorie de la nature contient de la science proprement dite dans l'exacte mesure où les mathématiques peuvent être appliquées dans cette théorie »⁸¹¹. Néanmoins, l'auteur soutient, dans la continuité de la première critique, que la méthode mathématique se distingue fondamentalement de celle de la philosophie pure ou de la métaphysique en tant que connaissance rationnelle par concepts.

En effet, dans ce texte, le philosophe de Königsberg revendique la nécessité de la mise en œuvre de la méthode mathématique dans une métaphysique ou philosophie pure de la nature corporelle comme condition même de la scientificité de la théorie pure

⁸⁰⁹ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 243; HKA, I, 5, p. 229.

⁸¹⁰ Kant, *Premiers principes métaphysiques*, p. 367 (AK, IV, p. 470). Cf. aussi Kant, *Prolégomènes*, § 7, p. 48-49 (AK, IV, p. 281): « Mais nous trouvons que toute connaissance mathématique possède son caractère propre, qu'elle doit d'abord présenter son concept *dans l'intuition* non pas empirique, mais pure; sans ce moyen, elle ne peut faire un seul pas; aussi ses jugements sont-ils toujours *intuitifs*, au lieu que la philosophie doit se contenter de jugements *discursifs par simples concepts*, et peut bien expliquer par l'intuition ses doctrines apodictiques, mais jamais les en dériver. Cette observation concernant la nature de la mathématique nous met déjà sur la voie de sa première et suprême condition de possibilité: c'est qu'il doit y avoir à son fondement quelque *intuition pure*, où elle puisse présenter tous ses concepts *in concreto* et pourtant *a priori*, ou bien, comme l'on dit, les *construire* ».

la mathématique pure doit les [les concepts] présenter dans l'intuition pure; c'est-à-dire qu'il faut qu'elle les construise dans l'intuition ».

de la nature, qu'il appelle une « métaphysique de la nature »⁸¹². Dans cette métaphysique de la nature, Kant distingue deux parties, dont l'une, à savoir la théorie particulière de la nature, doit contenir de la mathématique. La partie transcendantale de la métaphysique de la nature traite des lois qui rendent possible le concept d'une nature en général sans relation avec un objet d'expérience déterminé. En revanche, une science métaphysique de la nature corporelle ou de la nature pensante traite d'une nature particulière d'un des deux genres d'objets dont on dispose d'un concept empirique qui est soit celui de matière, soit, dans le second cas, celui d'être pensant⁸¹³.

C'est dans le sillage de cette mise à profit de la méthode de la construction dans une philosophie pure de la nature corporelle que Schelling s'inscrit pour faire de la philosophie une science. N'oublions pas que, aux yeux de Kant, une théorie de la nature peut réclamer le statut d'une science, pourvu qu'elle possède une certitude apodictique, ce qui ne peut être le cas que si les lois de la nature sont connues *a priori* et ne restent pas au simple statut de lois de l'expérience. Car, comme le remarque Kant, une métaphysique de la nature prétend connaître *a priori* des choses de la nature. Que signifie connaître une chose *a priori* ? Cela signifie la connaître à partir de sa possibilité. Or, Kant distingue entre la possibilité de la pensée, c'est-à-dire le fait qu'elle ne se contredise pas elle-même, et la possibilité de l'objet comme une chose de la nature et donc existante en dehors de la pensée. Dans ce cadre, une intuition *a priori* est requise pour connaître la possibilité de choses déterminées de la nature. Une métaphysique de la nature particulière exige ainsi l'application de la mathématique.

Schelling s'inscrit dans cet horizon quand il considère dans l'*Aperçu* que:

⁸¹¹ Kant, *Premiers principes métaphysiques*, p. 368 (AK, IV, p. 470)

⁸¹² Néanmoins, on pourrait distinguer, suivant V. Verra, « La "construction" dans la philosophie de Schelling », *art.cit.*, p.30 deux sens du concept de « construction » chez Kant suivant que l'on se réfère à la mathématique, où la construction est la capacité d'exposer l'universel dans le particulier au moyen de l'intuition, ou à la métaphysique de la nature, dans laquelle la construction sert à déceler les déterminations du concept de matière.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 366 (AK, IV, p. 470). Comme il s'agit d'une connaissance rationnelle pure par concepts, Kant considère qu'aucun autre principe empirique en dehors de ce qui est contenu dans le concept empirique de matière ou d'être pensant n'est utilisé pour la connaissance de ces objets. On remarquera que Kant conteste, dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, la possibilité de faire une science d'une théorie empirique de l'âme en raison du fait que la mathématique n'est pas applicable aux phénomènes des sens internes. Cf. *Ibid.*, p. 368 (AK, IV, p. 471).

la mathématique offre donc à la philosophie l'exemple d'une *intuition originaire*, intuition dont toute science qui veut revendiquer l'évidence se doit de partir ⁸¹⁴.

Néanmoins, il ne s'agit pas pour la philosophie de s'approprier une méthode qui lui serait étrangère. En effet, Schelling tient à considérer d'une part que cette méthode ne lui est pas quelque chose qu'elle emprunte à une autre discipline⁸¹⁵ et, d'autre part, il établit une différence fondamentale avec la mathématique par l'objet de construction de la philosophie. Concernant ce dernier point, Schelling affirme en effet :

Elle ne part pas d'un *principe fondamental* démontrable, mais de *ce qui est indémontrable*, de *ce qui est à intuitionner originairement*. Mais ici aussitôt se fait jour une importante différence : la philosophie a affaire à des objets du *sens interne* et ne peut pas, comme le fait la mathématique, ajouter à chaque construction une intuition extérieure qui lui corresponde. Or, si la philosophie doit devenir évidente, il faut qu'elle parte de la construction la plus originaire ; la question se pose dès lors de savoir ce qu'est la construction la plus originaire *pour le sens interne* ⁸¹⁶.

Nous reviendrons plus en détail sur l'idée d'une construction pour le sens interne dans notre élucidation de l'idéalisme de la philosophie transcendantale. Ce qui nous importe à présent c'est de souligner que le statut scientifique de la philosophie dépend pour Schelling de la possibilité de construction de ses concepts et donc d'une intuition *a priori* qui est, dans le cas de la philosophie transcendantale, celle du Moi comme

⁸¹⁴ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 444 ; HKA, I, 4, p. 171: « Die Mathematik gibt also der Philosophie das Beispiel einer ursprünglichen Anschauung, von der jede Wissenschaft ausgehen muß, welche auf *Evidenz* Anspruch machen will ».

⁸¹⁵ Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 463-464 ; HKA, I, 4, p. 181: « Et on ne connaîtra bientôt d'autre savoir que le savoir mathématique, une fois que l'analyse elle-même aura reçu un élargissement inéluctable, et l'esprit transcendantal, qui a trouvé son origine d'abord dans la mathématique, retournera ainsi à sa source ».. Schelling va dans ce texte jusqu'à prendre la mathématique pour modèle de l'élaboration d'une science universelle qu'il nomme une « mathématique universelle » (*eine universelle Mathematik*)⁸¹⁵.

Dans sa philosophie tardive, Schelling délivre une perspective plus critique à l'égard de la connaissance mathématique dans son rapport à la philosophie. Cf. *Philosophie de la Révélation*, Livre I, p. 21, (SW, II, 3, p. 3-4): « Toutes les sciences dont je me suis occupé jusqu'à présent reposent sur des présupposés qui ne sont pas justifiés dans ces sciences mêmes. Les disciplines mathématiques progressent d'elles-mêmes sans rencontrer des obstacles significatifs; mais la mathématique ne se comprend pas d'elle-même; car elle ne rend pas compte d'elle-même, de sa propre possibilité, et voudrait-elle essayer de se fonder elle-même qu'elle sortirait hors de soi et quitterait le sol sur lequel seul elle peut atteindre ces résultats ».

⁸¹⁶ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 444-445; HKA, I, 4, p. 171: « Sie fängt nicht von einem *Grundsatz* an, der demonstrirbar ist, sondern von dem *Undemonstrirbaren, ursprünglich Anzuschauenden*. Hier thut sie aber sogleich ein bedeutender Unterschied hervor. Die Philosophie hat mit Gegenständen des *innern Sinns* zu thun, und kann nicht wie die Mathematik jeder Construction eine ihr entsprechende äußere Anschauung beigesellen. Nun muß aber die Philosophie, wenn sie evident werden soll, von der ursprünglichsten

conscience de soi. Plus précisément, la méthode de la construction, en tant que méthode de la présentation scientifique d'un contenu, est ce qui permet de distinguer un contenu quelconque d'un contenu scientifique. Par conséquent, le fait même que le contenu soit ou non susceptible d'être construit (*konstruierbar*) est ici décisif pour le qualifier comme contenu de la science. Ainsi, la réponse à la question de savoir par exemple si la chimie est ou non une science revient pour Schelling à s'interroger sur la possibilité d'une construction de la chimie, à savoir d'une présentation scientifique (*wissenschaftliche Darstellung*)⁸¹⁷ de celle-ci.

Mais, dans le cas de la philosophie de la nature, l'intuition *a priori* semble ne pas suffire à garantir que les concepts construits possèdent une signification, comme semble suggérer Schelling dans la *Première Esquisse* :

C'est une exigence incontournable pour notre science que d'accompagner ses constructions *a priori* par les intuitions extérieures correspondantes, car sinon ces constructions n'auraient pas plus de sens pour nous que la théorie des couleurs pour un aveugle⁸¹⁸.

Mais comment l'intuition extérieure peut-elle donner une signification aux constructions *a priori* si leur objet est principiellement quelque chose qui échappe au domaine de l'expérience ? Telle est la question à laquelle il importe à présent de répondre.

2.2. L'argument de l'« efficacité explicative »: la vérification empirique du principe

Nous pouvons considérer que si l'expérience se voyait dénier toute pertinence dans l'élaboration du savoir de la philosophie de la nature, Schelling tomberait dans un double écueil : d'abord, en excluant l'expérience de la nature, la dissociation de la

Construction ausgehen; es fragt sich also, was die ursprünglichste Konstruktion *für den innern Sinn* sey?»

⁸¹⁷ *Idées*, SW, I, 2, p. 316; HKA, I, 5 p. 286.

⁸¹⁸ *Première Esquisse* in Schelling, *Introduction à l'Esquisse*, p.157-158 (SW, I, 3 p. 20-21; HKA, I, 7, p. 84): « Es ist eine unnachlässliche Forderung, welche unsere Wissenschaft zu erfüllen hat, daß sie ihren Konstruktionen *a priori* entsprechende äußere Anschauungen beigeselle, denn sonst würden diese Konstruktionen für uns nicht mehr Sinn haben, als die Theorie der Farben für den Blindgeborenen ».

philosophie de la nature d'avec la nature expérimentée ferait naître le soupçon que la philosophie de la nature serait incapable de rendre raison de cette dernière, alors qu'elle se consacre justement à une explication de la genèse des phénomènes naturels dont nous faisons l'expérience ; ensuite, la philosophie de la nature se trouverait privée de l'avantage qu'elle possède de pouvoir procurer des intuitions sensibles à des concepts qu'elle manœuvre.

Or, la possibilité de donner une signification aux constructions *a priori* de la nature par une intuition extérieure comporte une dimension « probante » pour l'expérience qui est suggérée par l'écrit de 1798, *De l'Ame du Monde*. Schelling y affirme clairement qu'il se propose de prouver par l'expérience ce que la philosophie lui a enseigné depuis longtemps, (savoir que les principes de l'organisme et du mécanisme sont les mêmes), il se propose dans le présent ouvrage de le prouver par l'expérience (*aus Erfahrung zu beweisen*)⁸¹⁹ Nous trouverons aussi cette idée dans le § 4 de l'*Introduction à l'Esquisse*, dans lequel Schelling considère que la présupposition (*Voraussetzung*) ou hypothèse (*Hypothese*) dont part la philosophie de la nature - c'est-à-dire la dualité universelle (*allgemeine Dualität*) comme principe d'explication des phénomènes - , si elle comporte une nécessité en elle-même en ce qu'elle est pensée nécessairement dans le concept d'une nature productive, ne doit pas pour autant se soustraire à une vérification empirique (*empirische Probe*) :

En effet, si tous les phénomènes de la nature ne se laissent pas déduire de cette présupposition, s'il existe dans l'enchaînement total de la nature un seul phénomène qui ne soit pas nécessaire en vertu de ce principe, ou qui même le contredise, alors la fausseté de la présupposition est par là même avérée, et elle cesse à partir de cet instant de valoir comme principe⁸²⁰.

Il n'est pas difficile de reconnaître que Schelling reprend ici la thèse kantienne, suivant laquelle un concept n'a de réalité objective et, partant, une signification que si l'objet du concept peut être donné. Cf. Kant, p. 897 ; (AK, III, p. 144).

⁸¹⁹ *De l'Ame du monde*, trad. S. Schmitt, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2007, p.10 (SW, I, 2, p. 350; HKA, I, 7, p. 70).

⁸²⁰ *Introduction à l'Esquisse*, p. 78-79 (SW, I, 3, p. 277 ; HKA, I, 8, p. 35 : « denn wofern nicht aus dieser Voraussetzung alle Naturerscheinungen sich ableiten lassen, wenn im ganzen Zusammenhange der Natur eine einzige Erscheinung ist, die nicht nach jenem Princip nothwendig ist, oder ihm gar widerspricht, so ist die Voraussetzung eben dadurch schon als falsch erklärt, und hört von diesem Augenblick an auf als Princip zu gelten ».

D'une manière semblable Schelling considère dans le *Sur le vrai concept*, p. 161 (SW, I, 4, p.95-96) que l'expérience est l'« arbitre » (*Schiedsrichter*) entre le produit qui doit être construit et la raison qui construit. Néanmoins, cela ne signifie pas que la vérification procurée par l'expérience soit le point ultime de référence du réel, mais plutôt que la vérification dont il s'agit est celle de l'accord de la raison avec elle-même dans la construction. C'est ce qui suggère le passage suivant du texte : « De ce que la raison

D'après ce texte, l'expérience peut avoir un double rôle dans l'invalidation du principe (la dualité universelle) de la philosophie de la nature : d'une part, elle peut indiquer un phénomène dans la nature qui ne peut pas être déduit avec nécessité du principe et, d'autre part, elle peut trouver un phénomène qui contredit le principe. Dans l'*Introduction à l'Esquisse*, Schelling ira même jusqu'à attribuer un rôle constitutif, dans le savoir de la philosophie de la nature, à l'« expérimentation » comprise comme un acte qui intervient dans le cours de l'expérience ordinaire afin de produire l'expérience que le sujet projette. L'expérimentation, nous dit Schelling à la suite de Kant, est une question posée à la nature⁸²¹.

Nous ne nous attarderons pas ici sur ce rôle précis de l'expérimentation dans la « physique spéculative », que Schelling présente comme l'établissement des « membres intermédiaires » (*Zwischenglieder*) entre les principes d'une part, et les phénomènes de la nature d'autre part⁸²², et qui a davantage trait au développement du système lui-même qu'au rapport fondamental entre les principes et l'expérience. Ce qui nous intéresse ici, en première instance, c'est que l'expérimentation, aux yeux du Schelling de 1799 permet de conférer un rôle à l'expérience dans le dépassement de la sphère du probable (*das Warscheinliche*) et dans l'acquisition d'un niveau de certitude et d'évidence dans la philosophie de la nature⁸²³.

Or, dans les *Idées*, l'attribution à l'expérience d'un rôle de vérification empirique du principe dans le sens où un phénomène de la nature doit pouvoir être expliqué à partir du principe (et que nous nommerons l'argument de l'*efficacité explicative*) permet à Schelling de mobiliser des arguments contre l'empirisme lui-même. Aux yeux de Schelling, l'empirisme se caractérise par ceci qu'il affirme l'existence de la matière en dehors de la conscience et par le fait qu'il n'a d'autres principes explicatifs que les forces mêmes de la matière. Or, à l'encontre de ceux pour qui la matière est le

donne à l'expérience des lois, il ne se suit pourtant certes pas qu'elle a le droit de contredire l'expérience ; bien plutôt, précisément parce qu'elle est sa législatrice, celle-ci soit-elle s'accorder avec elle de la façon la plus parfaite, et là où ce n'est pas le cas, on conclut à bon droit que ce n'est pas la raison législatrice mais quelque raison empirique qui a construit » [*Ibid.*, p. 161 (SW, IV, p. 96)].

⁸²¹ *Introduction à l'Esquisse*, p. 76. (SW, I, 3, p. 276 ; HKA, I, 8, p. 33).

⁸²² *Introduction à l'Esquisse*, p. (SW, I, 3 p. 279 ; HKA, I, 8, p. 36-37). Hans Poser remarque que ces membres intermédiaires établissent ainsi une liaison entre les principes *a priori* et des théories contingentes qui dépendent de l'état de la connaissance empirique de l'époque, dans la mesure où ils sont prélevés dans les théories *a posteriori* des sciences. Cf. H. Poser, « Spekulative Physik und Erfahrung. Zum Verhältnis von Experiment und Theorie in Schellings Naturphilosophie », in Ludwig Hasler (hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 134-135.

⁸²³ *Introduction à l'Esquisse*, p. 81 (SW, I, 3, p. 279 ; HKA, I, 8, p. 36).

fondement de toute expérience et qui considèrent que la matière possède ainsi des forces, Schelling affirme que cette thèse ne comporte aucun pouvoir explicatif. Il attire l'attention 1) sur le fait que l'on ne connaît la matière que par son action, c'est-à-dire en tant qu'une force agit sur une autre. Par conséquent, on ne saurait expliquer comment ces forces reviennent à la matière de l'extérieur, car une force ne peut agir que sur une autre force. En outre, 2) ces forces ne peuvent pas non plus être expliquées à partir de la matière sous peine d'une pétition de principe, c'est-à-dire en supposant ce qu'elles doivent pourtant expliquer (l'espace plein ou la matière). Ainsi Schelling conclut-il :

Or, la matière est le dernier substrat de vos connaissances, celui au delà duquel vous ne pouvez plus aller ; et comme vous ne pouvez pas expliquer ces forces *par* la matière, vous ne pouvez en avoir aucune autre explication empirique, c'est-à-dire par quelque chose qui vous soit extérieur, ce que vous devriez cependant pouvoir faire, d'après votre système ⁸²⁴.

Dans ce cadre, Schelling tient à distinguer entre, d'une part, les « explications physiques » (*physikalischen Erklärungen*), pour lesquelles le dernier terme est la *force* d'une part, et, d'autre part, la philosophie qui, en posant la question de leur rapport, est conduite à un troisième terme qui l'amène en dehors des « limites (*Grenzen*) de l'investigation empirique de la nature » d'autre part ⁸²⁵.

Or, nous pensons que l'argument évoqué de l'*efficacité explicative* permet du même coup à Schelling d'attribuer un sens positif à l'expérience avant l'expérimentation, dans la mesure où elle fournit pour ainsi dire l'occasion de l'élaboration des hypothèses de la philosophie de la nature. Plus précisément, l'argument de l'efficacité explicative traduit le projet d'une explication intégrale des phénomènes de la nature. Du coup, ces phénomènes peuvent alors être considérés comme une question adressée au philosophe. C'est ce que l'auteur semble admettre quand il affirme, par exemple dans *De l'Ame du Monde*, que la pure considération (*Betrachtung*) de la nature nous conduit à poser un principe unique à l'œuvre dans la constitution de la nature anorganique et de la nature organique ⁸²⁶. Reste que les

⁸²⁴ *Introduction aux Idées*, in *Essais*, p. 56 (SW, I, 2, p. 23; HKA, p. 79): « Nun ist aber Materie das letzte Substrat eures Erkennens, über das ihr nicht hinausgehen könnt, und da ihr jene Kräfte *aus* der Materie nicht erklären könnt, so könnt ihr sie überall nicht empirisch, d. h. aus Etwas *außer euch* erklären, was ihr doch euerm Systeme gemäß thun müßtet ».

⁸²⁵ *Ibid.*, SW, I, 2, p. 50; HKA, I, 5, p. 102.

⁸²⁶ *De l'Ame du monde*, p. 7 (SW, I, 2 p. 347 ; HKA, I, 6 p. 67) : « La considération des changements généraux de la nature aussi bien que de la progression et de la permanence du monde organique conduit à

principes sont soumis à une déduction et donc à une justification de leur légitimité dans la philosophie :

Le droit de supposer que tous les principes naturels positifs sont primitivement homogènes ne peut se déduire que par la philosophie. Sans cette *hypothèse* (je suppose que l'on sait ce qu'est une *hypothèse en vue d'une construction possible*), il est impossible de construire les premiers concepts de la physique, par exemple de la théorie de la chaleur ⁸²⁷.

La justification d'une hypothèse dans la philosophie de la nature doit ainsi pouvoir être fournie à partir du cadre théorique de la philosophie. De manière semblable, l'expérimentation en tant qu'acte de production de l'expérience est redevable des thèses établies *a priori* par la science de la nature. L'expérimentation est en effet le mouvement par lequel une théorie est mise en rapport avec l'expérience. La question se pose alors de savoir comment théorie et expérience s'articulent plus précisément dans l'expérimentation.

2.2. La dimension *pratique* de l'expérimentation

La caractérisation schellingienne de l'expérimentation dans les termes kantien d'une question que l'on pose à la nature⁸²⁸ véhicule l'idée non pas simplement que l'expérimentation n'est possible que dans l'horizon de la théorie, mais plus profondément que l'expérimentation n'est pas l'équivalent d'une expérience passive de la nature et qu'elle est, par conséquent, une *œuvre* de la liberté humaine.

Ainsi, dès les premiers écrits de philosophie de la nature, Schelling considère que l'invention est œuvre des idées⁸²⁹, au sens où la recherche est d'emblée

la vérité le naturaliste à un *principe commun* qui, fluctuant entre la nature anorganique et la nature organique, renferme la cause première de tous les changements dans l'une et la raison ultime de toute activité dans l'autre ».

⁸²⁷ *Ibid.*, p. 11 (SW, I, 2, p. 351 ; HKA, I, 6, p. 71): « Das Befugniß, alle positiven Naturprincipien als ursprünglich homogen anzunehmen ist nur philosophisch abzuleiten. Ohne diese *Annahme*, (ich setze voraus, daß man wisse, was eine *Annahme zum Behuf einer möglichen Construction* sey), ist es unmöglich, die ersten Begriffe der Physik, z. B. der Wärmelehre zu construiren ».

⁸²⁸ *Introduction à l'Esquisse*, p. 76 (SW, I, 3, p. 276; HKA, I, 8, p. 33).

⁸²⁹ De même, dans des écrits postérieurs comme *Sur le vrai concept*, p. 158 (SW, IV, p. 92), Schelling affirme que l'expérience par elle-même est aveugle.

Nous choisissons de traduire le mot d'« *Erfindung* » non pas par « découverte », car ce mot correspond davantage au vocable allemand d'*Entdeckung*, alors que ce que Schelling met ici en avant c'est justement le caractère inventif de tout progrès dans le savoir. Nous préférons donc traduire *Erfindung* par « invention ».

conditionnée par une idée de ce que l'on cherche. A ce propos, Schelling écrit dans son commentaire du *Timée* de Platon qu' :

Il nous faut *présupposer*, dans toutes nos enquêtes empirico-logiques, une Idée ultime, déjà au *fondement* de tous les objets, pour pouvoir la rechercher – *présupposer* donc, selon Platon, qu'il y a dans l'intellect *divin* une telle Idée, posée au fondement des objets singuliers lors de leur production ⁸³⁰.

Or, en faisant de la philosophie de la nature une philosophie *appliquée* de la partie théorique de la philosophie transcendantale, Schelling semble reconnaître implicitement que l'apport de la philosophie transcendantale réside justement dans un cadre théorique, c'est-à-dire dans les principes qui vont être mobilisés dans la philosophie de la nature pour expliquer la genèse des phénomènes de la nature. Il est vrai que dans l'*Introduction à l'Esquisse* Schelling souligne l'indépendance de la philosophie de la nature par rapport au cadre théorique qui est celui de la philosophie transcendantale. Il n'en reste pourtant pas moins vrai que la philosophie de la nature est redevable de la thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal, d'après laquelle la réalité est activité. Certes, considérer la nature comme sujet ou productivité va à l'encontre de l'esprit de l'idéalisme transcendantal qui n'attribue d'activité qu'au processus de constitution de la subjectivité consciente, mais le pas accompli par la philosophie de la nature, qui attribue de l'activité à la nature elle-même, n'est finalement possible que par un élargissement à la nature de la thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal de la réalité comme activité.

Néanmoins, la dette de la philosophie de la nature à l'égard des thèses fondamentales de l'idéalisme transcendantal ne s'arrête pas ici. En effet, la distinction à laquelle Schelling procède dans l'*Introduction à l'Esquisse* entre, d'une part, l'expérience comme donation de phénomènes à nos sens et, d'autre part, l'expérimentation comme une action sur cette expérience, est redevable du primat de l'usage de la raison pratique comprise comme raison « réalisatrice », c'est-à-dire du primat du rapport de détermination de l'objet par le concept, alors que, dans le champ de l'expérience, le concept est déterminé par l'objet de la représentation.

⁸³⁰ *Timée*, p. 52 (*Timaeus*, p. 36 : « Wir müssen bei allen unsern empirisch-logischen Untersuchungen schon eine allen Gegenständen zu *Grund* liegende letzte Idee *voraussetzen* um sie aufsuchen zu können – nach Plato also *voraussetzen*, daß im *göttlichen* Verstande eine solche vorhanden sei, die bei Hervorbringung der einzelnen Gegenstände zu Grunde gelegen habe »).

Or, la création, ou encore la production de la nature, n'est possible que parce que le sujet attribue à la nature la même liberté que celle dont il fait l'expérience dans la conscience du devoir. Schelling comprend le philosophe sur la nature comme une création, c'est-à-dire comme une construction génétique des phénomènes naturels. Cela signifie que le sujet peut véritablement intervenir librement sur la nature pour produire des phénomènes. Cette intervention est proprement l'« expérimentation » comme production des objets de la science⁸³¹.

La comparaison que Schelling fait à cet égard entre le savoir que le philosophe doit avoir de la nature et le savoir que l'inventeur d'une machine possède de celle-ci est très éclairant concernant le statut du savoir du premier :

Le concept de savoir étant entendu ici dans sa signification la plus stricte, on comprendra donc aisément qu'il ne peut véritablement y avoir de *savoir*, au sens strict du terme, que pour des objets dont on peut comprendre les principes qui les rendent possibles. Faute d'une telle compréhension, toute ma connaissance d'un objet, par exemple d'une machine dont la construction m'est inconnue, reste un pur voir, c'est-à-dire la simple conviction que cet objet existe, alors que l'inventeur de cette machine en a au contraire le savoir le plus complet, parce qu'il est pour ainsi dire l'âme de cette œuvre et parce qu'elle a préexisté dans sa tête avant qu'il ne l'ait présentée dans l'effectivité⁸³².

Nous nous croyons ainsi autorisée à considérer que pour Schelling le savoir du philosophe est un savoir fondé dans l'usage pratique de la raison comme réalisation de la liberté dans le monde et cela à un double titre : premièrement, comme Schelling l'affirme, la compréhension de la construction interne de la nature suppose que l'homme puisse intervenir librement dans la nature et, deuxièmement, la thèse de l'identité de la nature et de l'esprit n'est pas seulement à comprendre comme un rapport

⁸³¹ *Introduction à l'Esquisse*, p. 76 (SW, I, 3, p. 276; HKA, I, 8, p. 33) : « Toute expérimentation est une question posée à la nature, une question à laquelle elle est contrainte de répondre. Or, chaque question contient, dissimulé, un jugement *a priori* : chaque expérimentation, en tant qu'expérimentation, est une prophétisation. L'expérimentation est en elle-même une production des phénomènes. Le premier pas vers la science a donc lieu en physique lorsque l'on commence à produire les objets de cette science eux-mêmes ».

⁸³² *Ibid.*, p. 75 (SW, I, 3, p. 275-276 ; HKA, I, 8, p. 33) : « Der Begriff des Wissens wird hier in seiner strengsten Bedeutung genommen, und dann ist es leicht einzusehen, daß man in diesem Sinne des Wortes eigentlich nur von solchen Objekten *wissen* kann, von welchem man die Principien ihrer Möglichkeit einsieht, denn ohne diese Einsicht ist meine ganze Kenntniß des Objektes, z. B. einer Maschine, deren Konstruktion mir unbekannt ist, ein bloßes Sehen, d. h. ein bloßes Ueberzeugtseyn von seiner Existenz, dagegen der Erfinder dieser Maschine das vollkommenste Wissen von ihr hat, weil er gleichsam die Seele dieses Werks ist, und weil sie in seinem Kopfe präexistirt hat, ehe er sie in der Wirklichkeit darstellte ».

d'expression (la nature exprimerait l'esprit), mais aussi comme la réalisation dans la nature des lois de l'esprit⁸³³.

Ayant mis en évidence cet aspect *pratique* de la philosophie de la nature dans son rapport à l'expérience, nous pouvons déterminer plus précisément ce que Schelling pense dans les *Idées* sous la dénomination d'une philosophie appliquée de la partie théorique de la philosophie transcendantale. Il ne s'agit pas d'appliquer des concepts ou des principes abstraits à un matériau déjà donné, mais il s'agit de créer pour ainsi dire un autre objet qui est celui de la nature comme productivité. Autrement dit : ce que la philosophie transcendantale apporte à la philosophie de la nature est la possibilité d'une interprétation de la nature qu'une science empirique ne saurait fournir. En tentant de couper court à des critiques qui s'attaqueraient à l'idée d'une application de la philosophie à la théorie de la nature, Schelling précise dans les *Idées* qu' :

On verra à partir de l'introduction que mon objectif n'est pas d'appliquer la philosophie à la *théorie de la nature*. Je ne peux pas m'imaginer une affaire plus affligeante qu'une telle application de principes abstraits à une science empirique déjà constituée. Mon objectif est plutôt de laisser la science de la nature elle-même *naître*, et ma philosophie n'est autre chose que science de la nature. Il est vrai que la chimie nous donne les *éléments*, la physique les *syllabes*, et la mathématique NOUS apprend à *lire la nature*, mais nous ne pouvons pas oublier qu'il revient à la philosophie d'*interpréter* ce qui a été lu⁸³⁴.

A notre sens, l'idée d'une interprétation de la nature, qui revient à plusieurs reprises sous la plume de Schelling, se présente comme le corollaire de la thèse de la nature comme « énigme » ou encore comme « monument »⁸³⁵, ce qui signifie que les données de l'expérience ne parlent pas d'elles-mêmes ou, autrement dit, que le paradigme de leur intelligibilité ne se trouve pas dans l'expérience elle-même. Mais cela signifie en outre que la nature *en nous* pose un problème à résoudre. Par l'idée de la

⁸³³ *Introduction aux Idées*, (SW, I, 2, p. 55-56; HKA, I, 5, p. 107.

⁸³⁴ *Idées*, «Préface», SW, I, 2, p. 6; HKA, I, 5, p. 64 : « Aus der Einleitung wird man sehen, daß mein Zweck nicht ist, Philosophie auf Naturlehre *anzuwenden*. Ich kann mir kein betrübteres Tagelöhnergewerbe denken als eine solche Anwendung abstrakter Principien auf eine bereits vorhandene empirische Wissenschaft. Mein Zweck ist vielmehr, die Naturwissenschaft selbst erst philosophisch *entstehen* zu lassen, und meine Philosophie ist selbst nichts anders als Naturwissenschaft. Es ist wahr, daß uns Chemie die *Elemente*, Physik die *Sylben*, Mathematik die *Natur lesen* lehrt; aber man darf nicht vergessen, daß es der Philosophie zusteht, das Gelesene *auszulegen* »

nature comme « énigme », Schelling pense à la fois une déclassification de l'expérience comme source d'une véritable connaissance et la réhabilitation du rôle de l'expérience de la nature comme commencement du processus de connaissance⁸³⁶. Le rôle des idées est, dans ce contexte, de fournir ce que nous pouvons appeler à bon droit la « clé de lecture » des données qui s'offrent à notre sensibilité en même temps qu'une théorie qui unifie la diversité des phénomènes sous des lois.

La question se pose alors de savoir ce que le philosophe de la nature interprète dans la nature ou ce qui constitue la solution de l'énigme que la nature nous pose. Les réponses de Schelling divergent, mais nous pouvons considérer que c'est surtout l'identité de la nature et de l'esprit qui constitue la vérité des phénomènes. Cette identité de l'esprit et de la nature nous permet de voir dans la nature l'histoire même de notre esprit. C'est pourquoi l'idée de la nature comme énigme est affirmée au sein même de l'idéalisme transcendantal et qu'elle va jusqu'à être considérée comme une preuve de la liberté de l'esprit humain, vérité pratique mais aussi théorique fondamentale de l'idéalisme transcendantal. Schelling peut ainsi affirmer dans le *SIT* :

Dans ses formes finalisées la Nature, dit Kant, nous parle un langage figuré ;
l'interprétation de son écriture chiffrée nous donne le phénomène de la liberté en nous.

⁸³⁵ *SIT*, p. 2 (SW, I, 3, p. 331; HKA, I, 9-1, p. 24-25). Nous remarquerons que la conception de la nature comme « monument » renvoie davantage à l'idée d'une histoire de l'esprit dans la nature que l'image de l'« énigme ».

⁸³⁶ Ainsi Schelling affirme-t-il dans les *Idées* que c'est l'intuition qui découvre la langue symbolique que l'on doit interpréter (*auslegen*) pour comprendre que la nature nous parle d'une manière d'autant plus compréhensible que nous réfléchissons moins sur elle. Schelling ajoute que cette langue peut faire l'objet d'un usage dogmatique ce qui lui fait perdre tout son sens et signification Cf. *Idées*, SW, I, 2, p. 47; HKA, I, 5, p.100.

Nous serions ici tentée de rapprocher cette conception de la nature dans la philosophie de la nature de l'idée des *Recherches*, d'après laquelle la nature est une « révélation non écrite ». En effet, dans les deux cas, la nature nous offre des signes qui, bien interprétés, manifestent une vérité qui dépasse le phénomène de la nature. Cf. *Recherches*, p. 196 (SW, I, 7, p. 415-416) : « Nous possédons une révélation plus ancienne que toute révélation scripturaire, la nature. Celle-ci contient des types (*Vorbilder*) que nul n'a encore interprétés, tandis que ceux de la révélation scripturaire ont déjà depuis longtemps trouvé leur accomplissement et leur exégèse. Le seul véritable système de la religion et de la science, si l'intelligence de cette révélation non écrite nous était ouverte, ne consisterait point à faire étalage de quelques concepts philosophico-critiques laborieusement assemblés, mais il paraîtrait dans tout l'éclat de la vérité et de la nature ».

Pour la thèse selon laquelle il y a une continuité entre la philosophie de la nature du jeune Schelling et sa philosophie tardive concernant la conception de la nature ainsi que sa méthode, on pourra se reporter à W. E. Ehrhardt considère dans un article intitulé « Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung » in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, op.cit.,p. 337-357. L'auteur y considère que la description de l'ordre des phénomènes de la nature comme des étapes (*Stufen*) de l'identité ou comme des puissances n'a jamais été abandonnée par Schelling, comme on peut le voir dans la *Darstellung des Naturprozesses* de la philosophie de la mythologie. Puisque, selon le commentateur, d'après la philosophie tardive, même le développement de la vie divine a son commencement dans le « physique », il n'y a pas de lieu d'admettre non plus un changement de méthode.

Partie III. Section I. Chapitre II : Théorie et expérience dans la philosophie de la nature :
dissociation et convergence

Dans le produit naturel se trouve encore uni ce qui s'est scindé dans l'agir libre en vue du phénomène⁸³⁷.

L'idée d'une interprétation de la nature cristallise ainsi autour d'elle toute l'ambivalence du rapport entre théorie et expérience dans la philosophie de la nature. La possibilité de présenter les principes fondamentaux dans l'intuition sensible ne pouvant pas se faire de manière positive, il y a une dimension de « révélation » dans la nature qui tient justement à la créativité impliquée dans l'élaboration d'un système de philosophie de la nature. Cela est particulièrement explicite dans l'*Introduction à l'Esquisse*.

En effet, dans ce dernier texte, Schelling pose la question de savoir si la nature en tant que productivité peut faire l'objet de l'expérience. Le problème est posé par l'auteur dans les termes suivants : si le terme absolument productif n'apparaît pas dans l'expérience (cela étant impensable), du moins se laisse-t-il indiquer en elle⁸³⁸. Ce terme, qui porte le caractère de l'inconditionné (*Charakter des Unbedingten*) doit être principe de tout remplissement dans l'espace et, à ce titre, il ne peut pas apparaître dans l'espace, ce qui rend impossible une intuition extérieure positive de celui-ci. Alors il doit être au moins « présentable *négativement* » (« *negativ darstellbar* »)⁸³⁹ :

Or, il a été affirmé dans ce qui précède qu'une activité absolue ne pouvait apparaître empiriquement que sous forme de négations infinies. Il faut donc trouver par analyse dans la nature les négations infinies d'une seule et même activité primitive. Dans ces négations, un *inconditionné* devrait se manifester. Mais aucune intuition extérieure *positive* de l'inconditionné n'est possible. Il faudrait donc au moins en rechercher une présentation *négative* dans l'expérience extérieure⁸⁴⁰.

⁸³⁷ *SIT*, p. 243, (SW, I, 3 p. 608; HKA, I, 9-1, p. 308 : « Die Natur in ihren zweckmäßigen Formen spricht figürlich zu uns, sagt Kant, die Auslegung ihrer Chifferschrift gibt uns die Erscheinung der Freiheit in uns. In dem Naturprodukt ist noch beisammen, was sich im freien Handeln zum Behuf des Erscheinens getrennt hat »).

⁸³⁸ *Introduction à l'Esquisse*, p. 101 (SW, I, 3, p. 291; HKA, I, 8, p. 47).

⁸³⁹ *Ibid.*, p. 102 (SW, I, 3, p. 292; HKA, I, 8, p. 48).

⁸⁴⁰ *Première Esquisse*, in Schelling, *Introduction à l'Esquisse*, p. 158 (SW, I, 3, p. 20-21 ; HKA, I, 7, p. 84) : « Nun wurde im Vorhergehenden behauptet, eine absolute Thätigkeit könne empirisch nur unter unendlichen Negationen erscheinen. Es müssen also in der Natur unendliche Negationen einer und derselben ursprünglichen Thätigkeit durch Analysis gefunden werden. In diesen Negationen müßte ein *Unbedingtes* sich offenbaren. Nun ist aber von dem Unbedingten keine *positive* äußere Anschauung möglich. Es müßte also wenigstens eine *negative* Darstellung desselben in der äußeren Erfahrung versucht werden ».

Dans la citation ci-dessus, Schelling s'interroge sur la manière dont la thèse fondamentale de la philosophie de la nature portant sur une activité absolue, principe des constructions du philosophe, peut apparaître empiriquement. La réponse schellingienne est : sous la forme de négations infinies d'une même activité originaire. Il s'agit ici d'accompagner les constructions *a priori* de la nature d'intuitions extérieures correspondantes qui leur donnent un sens. Comme aucune intuition extérieure (ou sensible) positive d'un inconditionné n'est possible, il s'agit de rechercher une présentation négative dans l'expérience. La réponse de Schelling consiste à affirmer que les points d'entrave les plus originaires (*die ursprünglichsten Hemmungspunkte*) de l'activité de la nature sont à chercher dans les qualités originaires. Ainsi, la présentation négative de l'activité de l'expérience se manifeste dans les points d'arrêt ou d'entrave de cette activité.

Or, on concédera qu'envisager un objet de la nature comme un point d'arrêt d'une productivité originaire relève de l'interprétation de la nature, c'est-à-dire d'une élucidation de la nature à l'aide de principes établis indépendamment du savoir issu de l'expérience. C'est dans ce contexte que la philosophie de la nature dispose d'une intuition sensible qui fournit une preuve de l'efficacité explicative de certaines propositions de la philosophie transcendantale. Or, cette possibilité pour l'expérience de pouvoir constituer une preuve empirique des propositions fondamentales de la philosophie de la nature renvoie à une thèse ontologique de l'identité de la raison et de l'empirique, identité qui, déclinée dans ses multiples modalités est, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, le fondement de la réalité du savoir.

2.3. L'unité spéculative de la raison et de l'expérience. L'empirisme originaire

Au terme de nos analyses précédentes nous sommes parvenue à considérer que si l'expérience n'est pas source de connaissance pour une science qui se veut rationnelle et *a priori*, il n'en reste pas moins vrai que l'expérience joue un rôle fondamental dans la philosophie de la nature car elle possède une fonction vérificatrice permettant au philosophe de disposer d'une intuition extérieure qui lui fournit en quelque sorte une

pierre de touche pour mettre à l'épreuve les propositions théoriques de la « physique spéculative ». Nous avons élucidé cette fonction vérificatrice à partir de ce que nous avons appelé l'argument de « l'efficacité explicative », c'est-à-dire que l'expérience peut être invoquée comme preuve de la théorie si cette théorie parvient à expliquer ce qui nous est donné dans l'intuition sensible. L'expérience prouve donc dans la mesure où elle est explicable.

Néanmoins, cette fonction vérificatrice apparaît problématique. En effet, comme Schelling le met lui-même en évidence, l'expérimentation à laquelle la science a recours est déjà *guidée* par une théorie, qui fournit un critère d'organisation et d'interprétation des données de l'expérience. Or, si l'expérimentation suppose déjà un cadre théorique qui la conditionne, comment une théorie peut-elle être invalidée par une expérimentation, ce que Schelling semble pourtant admettre comme possible ?⁸⁴¹

La position de Schelling est complexe et le statut de l'expérience n'est pas le même dans les différents écrits de philosophie de la nature. Néanmoins, il nous semble que les textes de philosophie de la nature partagent une même tendance qui est celle d'asseoir la légitimité d'un certain usage de l'expérience dans l'unité de la raison elle-même avec l'expérience. C'est la conception d'une telle unité qui permet à Schelling de formuler l'idée d'un empirisme originaire dans l'*Introduction à l'Esquisse* où il affirme:

Nous ne savons pas seulement ceci ou cela grâce à l'expérience; bien plutôt, nous ne savons primitivement que grâce à l'expérience et par l'intermédiaire de l'expérience, et dans cette mesure l'ensemble de notre savoir ne consiste qu'en propositions empiriques⁸⁴².

Quel est ce savoir primitif que nous avons grâce à l'expérience et dont Schelling nous parle ici ? Dans le texte des *Ideen* Schelling semble considérer qu'en dernier ressort, le savoir qui provient de l'expérience est celui de l'existence d'un univers⁸⁴³. Mais comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette croyance en l'existence du monde extérieur réside pour Schelling en une croyance dans l'unité de la représentation subjective et de l'objet représenté. Nous pensons, avec Bernd-Olaf

⁸⁴¹ En effet, la fonction vérificatrice de l'expérience implique la possibilité de l'infirmité de la théorie, car une théorie peut s'avérer fautive si un phénomène dans la nature la contredit. Cf. à ce propos *Introduction à l'Esquisse*, p. 78-79 (SW, I, 3, p. 277 ; HKA, I, 8, p. 34).

⁸⁴² *Ibid.*, p. 79 (SW, I, 3, p. 278 ; HKA, I, 8, p. 35) : « *Wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung, und insofern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen* ».

Küppers, qu'il est possible d'élucider le sens de la citation ci-dessus à l'aide de cette unité de la représentation et l'objet⁸⁴⁴. En effet, c'est parce que les propositions empiriques sont identiques aux propositions *a priori* et que leur différence réside dans la conscience de leur nécessité dans le cas de la proposition *a priori*, que Schelling peut affirmer que notre savoir est constitué par des propositions empiriques. Toute la tâche de la philosophie de la nature comme système réside alors dans la mise en évidence du fait que la nature elle-même est *a priori*, c'est-à-dire qu'il y a une unité originaire de la raison et de l'empirie. Ainsi, dès les premiers écrits de philosophie de la nature, si Schelling tient à distinguer soigneusement entre ce qui relève de la théorie et ce qui est du domaine de l'expérience, il affirme pourtant l'unité entre les deux, comme dans le passage suivant des *Ideen* :

Dorénavant il n'y a plus de séparation entre l'expérience et la spéculation. Le système de la nature est en même temps le système de notre esprit⁸⁴⁵.

Nous comprenons ainsi que, conformément aux analyses de notre premier chapitre, le but de la philosophie de la nature est finalement la mise en évidence de l'unité de nature et de l'esprit. La philosophie de la nature est ainsi, au dire de Schelling, un « empirisme élargi jusqu'à l'inconditionnalité »⁸⁴⁶, c'est-à-dire qu'elle transforme le savoir de l'expérience en un savoir inconditionné, par la mise en évidence de son unité avec un savoir rationnel. Mais comment cela a-t-il lieu précisément ?

Nous pensons que c'est dans le passage de la considération de l'être au devenir que la dissociation et l'unité du savoir *a priori* et de l'expérience convergent. L'expérience nous donne les objets tels qu'ils se présentent à nous comme déjà constitués et la philosophie nous fait voir, à même ces objets, leur processus de genèse, c'est-à-dire que la philosophie de la nature envisage son objet dans son devenir. Or, dans la mesure où la science doit expliquer l'expérience elle-même, elle vise l'expérience, mais elle ne s'appuie pas sur celle-ci pour élucider sa genèse, ce qui est

⁸⁴³ *Introduction aux Idées*, (SW, I, 2 p. 24 ; HKA, I, 5, p. 80).

⁸⁴⁴ C'est aussi dans ce sens que B.-O. Küppers, *Natur als Organismus*, *op.cit.*, p. 59 interprète cette affirmation de Schelling, en soulignant que pour le philosophe les propositions d'expérience sont en vérité des propositions *a priori*.

⁸⁴⁵ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2 p. 39; HKA, I, 5, p.93: « Von nun an ist zwischen Erfahrung und Spekulation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unsers Geistes ».

⁸⁴⁶ *Première Esquisse* SW, I, 3, p. 27; HKA, I, 7, p. 87 : « zur Unbedingtheit erweiterter Empirismus »).

impossible⁸⁴⁷. C'est ce que Schelling exprimera plus tard dans *Sur le concept* avec la formule selon laquelle la nature comme expérience n'est pas *terminus a quo*, mais *terminus ad quem*⁸⁴⁸

Cette position présente ainsi l'avantage d'écarter à la fois tout empirisme qui ne saurait pour Schelling devenir une science proprement dite et d'asseoir le principe de la philosophie de la nature dans l'unité entre raison et expérience. C'est aussi cette identité entre raison et nature qui sous-tend la thèse de l'idéalisme transcendantal concernant la nature, d'après laquelle celle-ci est identique à ses lois⁸⁴⁹. Or, cette thèse fondamentale

⁸⁴⁷ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 464-465 ; HKA, I, 4, p. 182 : « Philosophie et expérience étaient (comme le nom de métaphysique l'indique déjà) opposées eu égard à leur *objet*. Cette opposition-là a disparu. L'objet de la philosophie est le *monde effectif*. – [Ce qui se situe au-delà du monde effectif est *idée*, c'est-à-dire non pas objet de la spéculation, mais de l'*agir*, et dans cette mesure alors objet d'une expérience *future* (mais pourtant toujours objet d'*expérience*), quelque chose qui doit être réalisé dans l'effectivité.] ». Et Schelling poursuit quelques lignes plus loin : « La philosophie et l'expérience pourraient en effet se différencier par leur point de vue complètement opposé sans tenir compte de l'identité de leur objet ; l'expérience par exemple pourrait bien considérer l'objet dans son *être*, la philosophie dans son *devenir originaire*, et cette opposition serait alors à nouveau rétablie ».

⁸⁴⁸ *Sur le vrai concept*, p. 162 (SW, I, 4, p. 97). Et comme Schelling affirme dans ce texte, c'est la coïncidence de la nature se construisant pour le philosophe et de la nature construite qui doit assurer la philosophie de son succès. Cf. *Ibid.*, p. 161 (SW, I, 4, p. 96), où Schelling affirme que l'expérience est le test le plus sûr de la correction (*Richtigkeit*) de la construction. Ce rôle de l'expérience nous semble pouvoir être rapproché de ce que Schelling affirme à propos du statut de l'expérience dans la philosophie négative : « Il en est bien ainsi, mais voici la différence : philosophie positive et philosophie négative, chacune a une place pour l'expérience, mais ce n'est pas la même place. Pour la seconde l'expérience est bien quelque chose qui confirme (*bestätigend*) mais pas quelque chose qui *démontre* (*erweisend*) ». (*Philosophie de la Révélation*, tome I, p.153 (SW, Sechster Ergänzungsband, p.128).

⁸⁴⁹ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 361 ; HKA, I, 4, p. 79-80 : « Kant affirmait certes que les lois de la nature sont des modes d'action de notre esprit, des conditions sous lesquelles notre intuition même est d'abord possible ; mais il ajoutait que la nature n'est rien de différent de ces lois, qu'elle est même seulement une

**Partie III. Section I. Chapitre II : Théorie et expérience dans la philosophie de la nature :
dissociation et convergence**

de l'identité de la nature et de l'esprit constitue même l'arrière-fond qui rend possible une convergence des deux volets de la philosophie tels que Schelling les comprend dans le *SIT*. Il importe donc à présent de cerner de plus près les rapports entre philosophie de la nature et philosophie transcendante.

action continue de l'esprit infini, dans laquelle il vient pour la première fois à la conscience de soi, et par laquelle il donne à cette conscience de soi une étendue, une durée, une continuité et une nécessité ».

Section II : L'élargissement de la philosophie transcendante

Der transscendentale Idealismus gilt also auch nur für den, der sich *ursprünglich* schon vorgesetzt, *vom Wissen in der höchsten Potenz*, insofern es zugleich theoretisch und practisch ist, *auszugehen* ; er gilt auch für den der vom practischen Standpunkt allein ausgeht, nicht aber für den, der vom *rein theoretischen* ausgeht. Von der theoretischen Philosophie aus kann also auch der transscendentale Idealismus nicht bestehen ⁸⁵⁰.

⁸⁵⁰ Lettre de Schelling à Fichte datée du 19 novembre 1800 in *Schelling - Fichte Briefwechsel*, p. 181 (trad .fr. in: *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 101: « L'idéalisme transcendantal n'est donc valable que pour celui qui, à l'origine, s'est déjà proposé de *partir du savoir dans la puissance suprême*, dans la mesure où ce savoir est à la fois théorique et pratique. Il est aussi valable pour celui qui part du seul point de vue pratique, mais non pas pour celui qui part du point de vue *purement théorique*. A partir de la philosophie théorique, l'idéalisme transcendantal ne peut donc pas non plus subsister).

Chapitre I

L'idéalisme transcendantal comme idéal-réalisme

Quel est finalement le sens qui revient à l'idéalisme transcendantal d'après Schelling ? Comment caractériser la position philosophique qui lui est propre ? En quoi l'idéalisme transcendantal se distingue-t-il des autres idéalismes, qui relèvent selon l'auteur d'une position philosophique *dogmatique* ?

Nous savons que dans *l'Aperçu* ainsi que dans le *SIT*, Schelling reprend le motif fichtéen, suivant lequel l'idéalisme transcendantal est un « idéal-réalisme » (*Ideal-Realismus*)⁸⁵¹, ne se laissant ainsi reconduire ni à un réalisme ni à une position idéaliste dogmatique. Si le réalisme dogmatique se caractérise par la position d'une réalité dans une chose en soi extérieure à la conscience et que l'idéalisme dogmatique soutient que le savoir n'est qu'idéal, c'est-à-dire qu'il n'est que le produit de la pure représentation d'un sujet, l'idéal-réalisme de l'idéalisme transcendantal se présente comme un troisième système qui opère une médiation entre deux positions philosophiques opposées⁸⁵².

En effet, dans l'optique de Schelling, mais qui est aussi celle de Fichte, l'idéalisme transcendantal, à la différence de l'idéalisme du dogmatique, comporte la possibilité de rendre compte non pas simplement de l'idéalité du savoir mais aussi de sa réalité, question dont nous avons fourni une analyse dans le premier chapitre de notre première section consacrée au questionnement philosophique des écrits de philosophie de la nature et sur laquelle nous reviendrons plus en détail dans les pages qui suivent. Dans ce chapitre, nous avons pu observer que dans les écrits de philosophie de la nature Schelling distingue, d'une part, l'explication dogmatique de la sensation comme étant l'effet de la causalité d'une chose en soi, et, d'autre part, la méthode génétique de

⁸⁵¹ Fichte, *Grundlage*, p. 146 (SW, I, p. 281); *SIT*, p. 49 (SW, I, 3, p. 386 ; HKA, I, 9-1 p. 78).

⁸⁵² Ce motif ne marque pas seulement le système de l'idéalisme transcendantal tel qu'il est compris en 1800 par Schelling, mais ce dernier reprend cette idée d'un système philosophique médiateur entre la position réaliste et la position idéaliste pour caractériser sa « philosophie de l'identité ». Cf. *Exposition*, p.34 (SW, I, 4, p.109) et *Fernere Darstellungen*, SW, I, 4, p. 370. Dans ce dernier texte, Schelling élucide le sens du véritable idéalisme, en mettant en évidence que celui-ci comporte, d'une part, une position idéaliste, car il soutient l'idéalité des opposés (pensée et être) et, d'autre part, une position réaliste, dans la mesure où il affirme la réalité de leur unité. Cf. *Ibid.*, SW, I, 4, p. 381.

philosophie de la nature, pour laquelle la sensation est le pendant idéal de l'objet représenté et qu'il revient justement à l'idéalisme transcendantal de déduire à partir de la thèse fondamentale de l'identité du sujet et de l'objet.

Or, d'après l'hypothèse que nous proposons d'explorer dans la présente section, la spécificité de l'interprétation schellingienne de l'idéalisme transcendantal, dans sa différence avec la conception fichtéenne, se laisse élucider à partir de ce que les deux auteurs entendent par le « réalisme » que l'idéalisme transcendantal à titre d'idéal-réalisme comporte. Plus précisément, la divergence philosophique qui sépare Fichte et Schelling se laisse déterminer à partir du *lieu* assigné par les deux auteurs à la résolution ultime du problème de la philosophie qu'est le problème de la réalité du savoir. Or, nous montrerons dans les pages qui suivent que le problème de la détermination de ce *lieu* est indissociable d'une certaine détermination du rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique.

1) La divergence philosophique fondamentale : criticisme/ idéalisme transcendantal et dogmatisme.

La grande majorité des précisions concernant l'entreprise et la démarche propres à la philosophie de l'idéalisme transcendantal dont nous disposons dans les textes de Schelling interviennent dans le contexte d'une démarcation de son système d'avec celui d'un adversaire philosophique qui est incarné le plus souvent par la figure du dogmatisme philosophique. Dans ce contexte, la caractérisation schellingienne du « dogmatisme » nous fournit des éléments précieux pour une détermination en creux de ce qui constitue la position philosophique fondamentale de l'idéalisme transcendantal.

La distinction entre l'idéalisme transcendantal et le dogmatisme, présente à la fois dans l'*Aperçu* et dans le *SIT*, reprend jusqu'à un certain point le modèle de la divergence philosophique fondamentale exposée dans les écrits antérieurs à 1797 et qui est celle des deux systèmes que sont le criticisme (ou encore le « criticisme achevé », Schelling distinguant parfois les deux) et le dogmatisme. Néanmoins, l'opposition philosophique de l'idéalisme transcendantal et du dogmatisme structurant la divergence philosophique fondamentale en 1797 n'est plus exactement identique à celle qui a lieu entre les deux systèmes du criticisme et du dogmatisme avant cette date. Nous faisons le pari que ce changement reflète de manière privilégiée les transformations de la

conception schellingienne de son propre système, et notamment l'attribution d'un rôle positif à la philosophie théorique par Schelling.

Dans ce contexte, il importe de s'interroger sur ce qui, en dernier ressort, caractérise le dogmatisme en philosophie : est-ce que le dogmatisme est marqué par des options méthodologiques propres ou est-ce qu'il se distingue plutôt par le biais d'une thèse ontologique qui lui est propre ? Ou encore, est-ce que les deux systèmes philosophiques se distinguent par les conséquences que leurs thèses impliquent quant à la compréhension de la destination de l'homme ? Dans quelle mesure la différence entre criticisme et dogmatisme recoupe-t-elle celle qui sépare l'idéalisme du réalisme ?

1.1. Criticisme et dogmatisme selon Fichte

Nous savons que le motif d'un criticisme opposé à une philosophie dogmatique chez Fichte et chez Schelling reprend une distinction kantienne. En effet, Kant lui-même, dans la *Critique de la raison pure*, oppose l'entreprise critique au dogmatisme :

« La critique n'est pas opposée au *procédé dogmatique* de la raison dans sa connaissance pure comme science (car celle-ci doit toujours être dogmatique, c'est-à-dire strictement démonstrative à partir de principes *a priori* sûrs) mais au dogmatisme, c'est-à-dire à la présomption de progresser seulement avec une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), d'après des principes tels que ceux que la raison emploie depuis longtemps, sans chercher à savoir comment et de quel droit elle y est parvenue. Le dogmatisme est donc le procédé dogmatique de la raison pure *sans critique préalable de son propre pouvoir* »⁸⁵³.

La distinction établie par Kant dans la citation ci-dessus concerne donc, d'une part, la *Critique* comme démarche déductive des concepts de l'entendement et, d'autre part, le dogmatisme compris comme une connaissance philosophique pure par concepts qui procède sans un questionnement préalable portant sur l'origine même de ces concepts. Cette distinction ne préjuge toutefois pas du fait que l'exécution d'un système

⁸⁵³ Kant, CRP, « Préface de la seconde édition », p. 751 (AK, III, p. 21: « Die Kritik ist nicht dem *dogmatischen Verfahren* der Vernunft in ihrem reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien *a priori* streng beweisend sein), sondern dem *Dogmatismus*, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt ist, allein fortzukommenden. Dogmatismus ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne *vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens* »).

futur de la métaphysique, qui doit faire fond sur la Critique, doive suivre la méthode dogmatique de Wolff⁸⁵⁴ caractérisée par une démonstration à partir de principes *a priori*. La distinction de Kant entre critique et dogmatisme s'appuie ainsi tout d'abord sur une distinction méthodologique et il est à ce titre significatif que Kant présente l'entreprise critique comme une tentative « de changer la démarche jusqu'ici suivie en métaphysique »⁸⁵⁵.

Or, la différence entre la démarche critique et le dogmatisme de la métaphysique pré-kantienne est interprétée tout d'abord par Fichte et par Schelling à l'aide de la caractérisation kantienne de la *Critique* comme une révolution copernicienne⁸⁵⁶. Fichte reformule ainsi la distinction kantienne entre philosophie critique et dogmatisme, en la faisant reposer sur la conception distincte que les deux systèmes ont du principe de la philosophie, qui est pour le philosophe critique le Moi absolu et pour le philosophe dogmatique une « chose en soi » :

L'essence de la philosophie *critique* consiste dans la position d'un Moi absolu, inconditionné et non déterminable par quelque chose de plus élevé et si cette philosophie procède de façon conséquente à partir de ce principe, elle devient Doctrine de la Science. Est *dogmatique* au contraire une philosophie qui identifie et oppose quelque chose au Moi en soi ; et ceci s'opère au sein du concept de la *chose* qui devrait être le plus élevé (*Ens*), et qui en même temps est tout à fait arbitrairement posé comme le plus élevé⁸⁵⁷.

Fichte fait ainsi converger la distinction entre les deux philosophies avec la distinction fondamentale qui est celle du Moi (sujet) et du Non-Moi (chose) compris comme deux principes de deux systèmes distincts. Dans ce cadre, Fichte n'hésite pas à identifier la philosophie critique à la position d'un Moi absolu inconditionné dans la *Grundlage*, alors que le dogmatisme auquel Fichte fait ici référence correspond, dans une certaine mesure, à la philosophie de Spinoza telle qu'elle est lue par ce dernier.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, p. 751-752 (AK, III, p. 21-22).

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 743 (AK, III, p. 15).

⁸⁵⁶ Pour le thème de la révolution copernicienne cf. les notes 4 et 6 de l'introduction du présent travail.

⁸⁵⁷ Fichte, *Grundlage*, p. 36, (SW, I, p. 119: « Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein solches Ich als schlechthin unbedingt und durch nicht höheres bestimmbar aufgestellt werde, und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatz consequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre. Im Gegenteil ist diejenige Philosophie *dogmatisch*, die dem Ich an sich etwas gleich- und entgegengesetzt; und dieses geschieht in dem höher seynsollenden Begriffe des *Dinges* (*Ens*), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird »).

Or, la position d'un Moi absolu inconditionné correspond à l'une des trois significations du « transcendantal » que C. Cesa s'est efforcé de dégager chez Fichte. En effet, d'après le commentateur, le terme comporte une triple signification : 1) le terme désigne ce qui a sa source dans la raison ; 2) « transcendantal » renvoie à la thèse selon laquelle tout ce qui est, est pour le Moi ; 3) « transcendantal » caractérise la tâche de la déduction des catégories à partir du principe « Moi est Moi »⁸⁵⁸.

De la sorte il n'est pas difficile de conclure que, dans sa signification plus générale, le « transcendantal » désigne ce qui est posé dans le Moi. Or, c'est justement cette dimension de position de réalité dans le Moi qui permet à Fichte de procéder à une deuxième classification des deux systèmes philosophiques d'après le couple de notions d'« immanence » et de « transcendance ». Dans la mesure où le philosophe critique envisage toute la réalité comme étant posée dans et par le Moi, le criticisme se présente comme un système immanent, alors que le dogmatisme est transcendant, car il dépasse le Moi et l'unité dans la conscience pour poser la réalité dans une chose absolue en dehors de celle-ci. La caractérisation de ces systèmes d'après leur principe permet ainsi à Fichte d'attirer l'attention sur le caractère injustifié du système dogmatique. En effet, dans l'optique qui est celle de Fichte dans la *Grundlage*, rien ne légitime le dépassement de l'unité qui nous est donnée dans la conscience vers une unité substantielle, comme le fait le dogmatisme conséquent de Spinoza. Avec la caractérisation du système dogmatique comme un système transcendant qui ne saurait fournir un fondement du dépassement de l'unité de la conscience, Fichte rejoint, dans une certaine mesure, le grief que Kant faisait au dogmatisme, à savoir de ne pas se demander de quel droit il est arrivé à la connaissance pure par concepts dont il dispose⁸⁵⁹.

Néanmoins, l'opposition entre philosophie critique et philosophie dogmatique suppose une relation à trois termes plutôt qu'à deux. En effet, en caractérisant les systèmes philosophiques non pas par leur principe, mais par leur réponse à un même problème qui est celui de l'explication de la représentation, Fichte met en évidence qu'il y a deux types d'idéalisme : un idéalisme critique et un idéalisme dogmatique. Ainsi, le dogmatisme se dédouble dans le réalisme dogmatique du spinozisme « matériel » qui

⁸⁵⁸ C. Cesa, *J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, op.cit., p. 157. Pour le sens du « transcendantal » dans la philosophie tardive de Fichte et notamment dans la *Doctrina de la Science* de 1805 de Fichte, on pourra se reporter à Jean-Christophe Goddard, « Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte » in J.-Ch. Goddard, *Le transcendantal et le spéculatif*, p. 55-75.

⁸⁵⁹ M. Heidegger affirme à ce propos dans *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart in Gesamtausgabe*, Band 28, p. 128 que le cadre critique correspond dans la philosophie fichtéenne à l'établissement du Moi comme l'instance fondatrice.

explique la représentation comme un effet d'une causalité d'un Non-Moi. Le Non-Moi est alors la raison réelle de tout. Dans l'idéalisme dogmatique⁸⁶⁰, tout à l'inverse, le Non-Moi est la raison idéale de la représentation, autrement dit le Non-Moi n'a pas de réalité en dehors de la représentation, il n'est qu'un accident du Moi. Or, l'insuffisance du réalisme dogmatique, comme Fichte l'a mis en évidence lors de la caractérisation de la philosophie critique dans son opposition avec le dogmatisme, réside dans le fait qu'il est un système qui ne saurait fonder le dépassement de l'unité de la conscience. Le système de l'idéalisme dogmatique, lui, est incomplet, car il n'explique pas la représentation ou, plus précisément, l'affection par laquelle se constitue une représentation⁸⁶¹. Alors que les deux systèmes (réaliste et idéaliste) sont possibles, la dimension pratique de l'idéalisme — qui tient à sa conception du caractère pratique du Moi — permet de trancher en faveur de la position idéaliste, position qui explique le fondement de la représentation à partir du Moi :

L'activité amoindrie du Moi doit être effectuée de telle manière que, ce qui doit être expliqué, le soit ; ce dont le dogmatisme est incapable. L'activité amoindrie du Moi doit être expliquée à partir du Moi ; la raison ultime de celle-ci doit être posée dans le Moi. Ceci s'opère lorsque le Moi, qui à ce point de vue est pratique, est posé comme *devant* contenir en soi-même le fondement de l'existence du Non-Moi, qui diminue l'activité du Moi intellectuel⁸⁶².

L'idéalisme critique essaiera donc de montrer l'identité de la raison réelle et de la raison idéale de la représentation dans le Moi. Plus précisément, d'après l'idéalisme critique, le Non-Moi, à titre de raison réelle de la représentation, doit être aussi raison idéale dans la mesure où il est posé dans et par le Moi. Nous ne rentrerons pas ici dans le détail de cette thèse complexe, mais nous retiendrons ici que pour Fichte cela implique que l'idéalisme critique est une sorte de voie moyenne entre l'idéalisme et le réalisme⁸⁶³. Il s'oppose ainsi, d'une part, au réalisme dogmatique qui voit dans la pure activité du Non-Moi le fondement de la passivité dans le Moi et, d'autre part, à

⁸⁶⁰ Fichte semble envisager le système leibnizien comme modèle d'un système purement idéaliste, ayant pour thèse fondamentale la théorie de l'harmonie pré-établie. Cf. *Grundlage*, p. 80 (SW, I, p. 184).

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 62 (SW, I, p. 155-156).

⁸⁶² *Ibid.*, p. 62 (SW, I, p. 156) : « Die verminderte Thätigkeit des Ich muss aus dem Ich selbst erklärt werden; der letzte Grund derselben muss in das Ich gesetzt werden. Die geschieht dadurch, dass das Ich, welches in dieser Rücksicht praktisch ist, gesetzt wird als ein solches, welches den Grund der Existenz des Nicht-Ich, das die Thätigkeit des intelligenten Ich vermindert, in sich selbst enthalten *solle* »).

⁸⁶³ *Ibid.*, p. 73-74 (SW, I, p. 174-175).

l'idéalisme dogmatique qui voit dans la pure activité du Moi le fondement de la réalité du Non-Moi.

Dans la *Première Introduction à la Doctrine de la Science*, Fichte revient sur la distinction entre les deux systèmes, mais il utilise plus volontiers le terme d'« idéalisme » qu'il préfère ici à celui de « criticisme »⁸⁶⁴. Dans la continuité de son propos dans la *Grundlage*, Fichte oppose tout d'abord l'idéalisme au dogmatisme à partir du principe de leur système, ou plus précisément, à partir de leur réponse au problème de la philosophie qui est celui du fondement de l'expérience (*Grund der Erfahrung*). C'est justement à partir d'une analyse du questionnement philosophique portant sur le fondement de l'expérience que Fichte va pouvoir légitimer un tel découpage des systèmes philosophiques entre idéalisme et dogmatisme. La divergence philosophique fait ainsi fond sur la communauté d'un problème partagé, conception qui n'est pas étrangère à celle que Schelling soutient dans les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*.

A partir de cette idée selon laquelle la différence entre les deux systèmes philosophiques prend appui sur deux réponses *conséquentes* possibles au problème du fondement de l'expérience, Fichte déduit la possibilité de ces deux réponses moyennant la décomposition du donné de l'expérience en intelligence (la représentation) et chose (le représenté). Fichte soutient ainsi que les deux possibilités philosophiques que sont l'idéalisme et le dogmatisme reposent sur l'abstraction libre par la pensée d'un des deux côtés de l'expérience⁸⁶⁵. Aussi l'idéalisme se laisse-t-il caractériser comme la position philosophique pour laquelle l'intelligence en soi est le principe admis pour expliquer l'expérience, alors que pour le dogmatisme, c'est la chose en soi qui est le principe explicatif.

Si nous nous attardons ici sur l'argumentation de Fichte concernant la différence entre idéalisme et dogmatisme, c'est parce qu'elle aboutit à une réfutation par Fichte de la possibilité même de deux systèmes philosophiques. Autrement dit, si Fichte reconnaît la possibilité de deux systèmes philosophiques conséquents et s'il admet, de surcroît, leur irréfutabilité, reste qu'à ses yeux le dogmatisme ne peut pas expliquer l'expérience ou le système de nos représentations, de sorte que « la seule philosophie possible qui

⁸⁶⁴ Désormais la distinction entre les deux systèmes philosophiques n'est donc pas celle entre criticisme et dogmatisme, mais entre l'idéalisme et le dogmatisme de la *Première Introduction*. D'après cette perspective, qui est peut-être due à un souci de clarté et de simplification auquel se propose la *Première Introduction*, la philosophie de Berkeley n'est plus considérée comme un « idéalisme dogmatique », mais tout simplement comme un « dogmatisme ». Cf. Fichte, *Première Introduction*, p. 256 (SW, I, p. 438).

demeure est l'idéalisme »⁸⁶⁶. Mais si Fichte parvient à cette conclusion, c'est parce qu'il met en évidence à la fois la position ontologique et la notion d'explication engagées par la conception du principe de chaque philosophie.

Certes, la différence des deux systèmes se laisse tout d'abord caractériser par la distinction de leur principe explicatif, mais cela ne va pas sans avoir des conséquences à la fois sur la méthode de chaque système et même sur leur objet. Il nous semble que si les deux systèmes partagent le même problème, il est beaucoup moins sûr qu'ils possèdent le même objet. En effet, le principe d'explication adopté par chacun d'eux a pour corollaire une différence au niveau de ce dont l'idéalisme et le dogmatisme parlent : alors que l'idéalisme aura pour objet l'intelligence, le dogmatisme s'efforcera de fournir un discours sur une « chose en soi » comme fondement de notre connaissance. De là à distinguer les deux systèmes philosophiques par une position ontologique fondamentale il n'y a qu'un pas. Si l'idéalisme part de l'intelligence pour expliquer l'expérience, c'est qu'il attribue une tout autre réalité au « Moi » que ce que le dogmatisme pense sous la même notion. Alors que pour le système de l'idéalisme transcendantal la réalité de l'intelligence se caractérise par son activité, le système dogmatique ne rend pas suffisamment compte, d'après Fichte, de la différence qui distingue le Moi de la *chose* ou des *choses*, qui ne peuvent être que *passives*.

En outre, le mode d'explication mis en œuvre pour rendre compte de la « représentation » ou encore de l'expérience s'avère être méthodologiquement distinct dans les deux systèmes. Alors que le dogmatisme a recours à l'idée d'une « chose en soi » hors de nous pour expliquer la représentation d'un monde extérieur à la conscience, et fait ainsi intervenir la loi de causalité, (qui est extérieure à son effet), le philosophe transcendantal explique la représentation par les lois propres à l'intelligence. Or, c'est justement à partir de ce point que Fichte se croit autorisé à affirmer que le dogmatisme n'est même pas une philosophie puisqu'il ne peut pas accomplir la déduction de la représentation, déduction qui constitue pourtant la tâche philosophique. Fichte nous dit en effet :

C'est par le principe de causalité que le dogmatisme veut expliquer cette nature de l'intelligence en général et ses déterminations particulières ; l'intelligence doit être quelque chose qui possède une cause, elle doit être dans la série un terme second. Or le

⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 247 (SW, I, p. 425-426).

⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 256 (SW, I, p. 438).

principe de causalité parle d'une série réelle, non pas d'une série double. La puissance de l'agent s'applique à un autre existant qui lui est extérieur et opposé et produit en celui-ci une [détermination], un être, et rien de plus ; une [détermination], un être, qui n'est pas pour lui-même, mais pour une intelligence possible et extérieure à lui. Si l'on accorde à l'objet qui subit l'action une force purement mécanique, il pourra transmettre l'énergie reçue à l'existant qui est le plus proche de lui et le mouvement ainsi transmis depuis le premier agent peut se continuer dans une série aussi longue qu'on désire ; jamais toutefois on ne rencontrera dans cette série un terme qui de soi-même réagisse en sens opposé⁸⁶⁷.

La citation ci-dessus montre que c'est véritablement à partir du problème de l'explication d'une double série idéale et réelle à la fois (en quoi consiste proprement la représentation que la différence entre les deux systèmes est en dernière instance saisie par Fichte, alors que la caractérisation générale de la divergence des deux philosophies, d'après laquelle celle-ci réside dans une différence de principe, ne nous permet pas de comprendre pourquoi Fichte accorde une prévalence philosophique à l'idéalisme et surtout à un certain type d'idéalisme qui est l'idéalisme transcendantal. Nous comprenons ainsi que tout le problème du dogmatisme est de vouloir expliquer la représentation comme un passage de l'être (la chose en soi) à la représentation qui suppose nécessairement une activité consciente. Alors que dans la chose il n'y a qu'une série qui est celle de l'être, l'intelligence, en revanche, comporte une double série de l'être et de l'aperception (ou de ce qui est « pour la conscience »). Il est donc impossible, dans l'optique de Fichte, de fournir une explication de l'acte de la représentation si l'on n'admet pas l'intelligence comme quelque chose de premier, autrement dit si le « Moi » n'est pas principe. Par conséquent, l'idéalisme se caractérise par une thèse sur l'être même de la conscience comme activité :

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 254-255 (SW, I, p. 436: « Diese Natur der Intelligenz überhaupt und ihre besonderen Bestimmungen will der Dogmatismus durch den Satz der Causalität erklären: sie soll bewirktes, sie soll zweites Glied in der Reihe seyn. Aber der Satz der Causalität redet von einer *reellen* Reihe, nicht von einer doppelten. Die Kraft des wirkenden geht über auf ein anderes, ausser ihm liegendes, ihm entgegengesetztes, und bringt in ihm ein Seyn hervor, und weiter nichts; ein Seyn für eine mögliche Intelligenz ausser ihm und nicht für dasselbe. Gebt ihr dem Gegenstande der Einwirkung auch nur eine mechanische Kraft, so wird es den erhaltenen Eindruck fortpflanzen auf das ihm zunächst liegende, und so mag die von dem ersten ausgegangene Bewegung hindurchgehen durch eine Reihe, so lang ihr sie machen wollt; aber nirgends werdet ihr ein Glied in derselben antreffen, das in sich selbst zurückgehend wirke »).

L'Idéalisme explique les déterminations de la conscience en partant de l'action de l'intelligence. Pour lui celle-ci n'est qu'active, absolue, et non passive ; elle n'est pas passive parce que, conformément au postulat de l'idéaliste, elle le premier principe suprême, que rien ne précède et à partir duquel une passivité se laisse expliquer ⁸⁶⁸.

Compte tenu de nos analyses précédentes, il nous semble possible de dégager deux arguments fondamentaux employés par Fichte pour justifier la supériorité de la position philosophique de l'idéalisme transcendantal comme achèvement de la philosophie critique. L'un des arguments concerne ce que nous avons voulu nommer l'*efficacité explicative* d'une doctrine et qui consiste, dans le cas de l'idéalisme transcendantal, dans la possibilité de fournir une explication de la représentation. L'autre argument, qui tient à la position philosophique ontologique fondamentale de l'idéalisme transcendantal de Fichte, a trait à l'évidence pratique du « Moi » comme activité, qui ne se laisse pas communiquer théoriquement. Fichte nous dit ainsi :

Il est nécessaire d'avoir atteint un certain degré d'autonomie et de liberté de l'esprit pour comprendre la description de l'essence de l'intelligence, sur laquelle se fonde toute notre réfutation du dogmatisme. Or beaucoup ne sont pas parvenus plus loin dans l'exercice de la pensée qu'à la compréhension de la simple série du mécanisme naturel ; aussi naturellement la représentation, lorsqu'ils veulent la penser, tombe-t-elle pour eux dans cette série, la seule qui existe à leurs yeux ⁸⁶⁹.

C'est donc aussi la dimension pratique de l'idéalisme, qui implique la reconnaissance du caractère pratique du Moi dans l'acte représentatif, qui permet à l'idéalisme transcendantal d'acquérir une supériorité théorique sur son adversaire dogmatique, dans la mesure où il parvient à déduire la représentation comme une synthèse d'activité et de passivité. L'idéalisme transcendantal se laisse ainsi caractériser par l'évidence pratique du « Moi » comme activité et par la portée théorique d'une telle conception du « Moi ». Or, ce sera justement à partir d'une certaine transformation par Schelling du statut pratique et théorique de l'idéalisme transcendantal que celui-ci

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 257 (SW, I, p. 440: «Der Idealismus erklärt, [...], die Bestimmung des Bewusstseyns aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig und absolut, nicht leidend; das letzte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge erstes und höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse »)

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 256 (SW, I, p. 439: « Es gehört schon ein Grad der Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes dazu, um das geschilderte Wesen der Intelligenz, worauf unsere ganze Widerlegung des Dogmatismus sich gründete, zu begreifen. Viele sind nun einmal mit ihrem Denken nicht weiter gekommen, als zum Fassen der einfachen Reihe des Naturmechanismus; sehr natürlich fällt ihnen nun auch die Vorstellung, wenn sie dieselbe doch denken wollen, in diese Reihe, die einzige, welche in ihrem Geiste gezogen ist »).

trouvera une autre signification dans le cadre de la pensée de l'auteur. Afin d'explorer cette hypothèse, il importe de s'interroger sur la caractérisation schellingienne des systèmes criticiste et dogmatique.

1.2. Dogmatisme et criticisme jusqu'aux *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*.

Les rapports entre criticisme et dogmatisme tels que Schelling les envisage dans ses premiers écrits ne possèdent pas de contours très nettement délimités. En effet, les caractérisations que Schelling fournit du « dogmatisme » dans ses premiers textes sont loin d'être homogènes et nous observons que l'auteur tantôt critique le « dogmatisme » comme une position contraire à la philosophie elle-même, tantôt il fait l'éloge de ce que le dogmatisme a apporté à la philosophie et qui s'avère incontournable pour le philosophe critique.

En dépit donc de la divergence philosophique qui a cours entre le criticisme et le dogmatisme et que Schelling n'a de cesse de souligner, il considère, surtout à partir de 1797, que tout système philosophique unilatéral est atteint de fausseté, dans la mesure où la compréhension de la réalité ne saurait être reconduite à un principe philosophique qui se pense à l'exclusion de tous les autres. C'est dans ce contexte que le projet d'un système universel qui englobe les vérités de toutes les autres philosophies se fait jour explicitement dès l'*Aperçu*⁸⁷⁰. Cette conception a pour corollaire la thèse suivant laquelle l'idéalisme transcendantal se trouverait à un niveau supérieur de développement et contiendrait ainsi en lui le point de vue du dogmatisme. Schelling se désolidarise d'une certaine philosophie dogmatique dans le but d'accomplir la révolution philosophique initiée par Kant, tout en prônant la récupération d'une sorte de *bon* dogmatisme qu'il s'agit de mettre à profit pour l'élaboration d'une science qui prétend dépasser les unilatéralités des systèmes philosophiques⁸⁷¹. N'oublions pas que l'une des sources d'inspiration philosophique de Schelling est la pensée de Spinoza, qui, si elle est à envisager comme un dogmatisme conséquent, n'en reste pas moins un « dogmatisme ».

⁸⁷⁰ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 457-458; HKA, I, 4, p. 98.

⁸⁷¹ Cette préoccupation de Schelling se manifeste jusque dans la distinction entre, d'une part, le « dogmaticisme » comme dogmatisme qui s'oppose au criticisme et, d'autre part, le dogmatisme animé d'une visée pratique tel que c'est le cas dans le criticisme. Cf. *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 205 (SW, I, 1, p. 333 ; HKA, I, 3, p. 103).

Cependant, en comprenant le système de l'idéalisme transcendantal comme un système qui réunit la pluralité des points de vue philosophiques, Schelling ne risque-t-il pas de l'assimiler à ces systèmes hybrides que l'auteur n'a de cesse de critiquer, car de tels systèmes, pour vouloir être tout à la fois, n'arrivent jamais à être des systèmes à part entière? Et si le système du criticisme achevé doit aussi faire droit au dogmatisme, par quoi précisément se distingue-t-il de ce dernier ?

Nous avons déjà eu précédemment l'occasion d'aborder l'interprétation schellingienne de la différence entre criticisme et dogmatisme lors de notre première section de la deuxième partie du présent travail consacrée au problème des rapports entre philosophie théorique et philosophie pratique. Nous ne reviendrons pas sur notre analyse, mais rappelons que, dans les *Lettres*, Schelling soutient qu'il y a une indécidabilité théorique entre les deux systèmes. Cela ne se doit pas, comme c'est le cas chez Fichte dans les introductions à la *Doctrine de la Science*, au fait que les deux systèmes partent de deux principes différents et que, par conséquent, chacun peut réfuter l'autre à partir du point de vue philosophique qui lui est propre⁸⁷². En effet, pour Schelling, l'indécidabilité théorique des deux systèmes tient à une impossibilité inscrite au sein de la raison théorique, qui ne peut pas s'élever jusqu'à l'absolu comme au principe de genèse de l'expérience et du monde. C'est justement cette impossibilité *intrinsèque* qui autorise l'auteur à déplacer le conflit entre les deux systèmes dans le champ de la raison pratique, ou, plus précisément, dans le champ de leurs postulats pratiques, où il sera possible de décider pour l'un ou pour l'autre système.

Nous avons essayé de montrer que cette position revenait à placer la différence fondamentale entre les deux systèmes philosophiques dans une certaine « interprétation » de l'intuition intellectuelle. En dernier ressort, la différence entre les deux systèmes réside dans l'esprit de leurs postulats pratiques : le dogmatique interprète l'intuition intellectuelle comme identification à l'absolu suivant l'exigence pratique : *Anéantis-toi toi-même au moyen de la causalité absolue*⁸⁷³, alors que le philosophe critique interprète l'intuition intellectuelle comme effort pour devenir libre d'après

⁸⁷² Fichte, *Première Introduction*, p. 250 (SW, I, p. 429) : « Aucun de ces deux systèmes ne peut directement réfuter celui qui lui est opposé ; en effet leur conflit concerne le premier principe, qui lui-même ne peut être déduit de rien d'autre ; chacun des deux systèmes, si on lui accorde son principe propre, réfute celui de l'autre ; chacun nie tout ce qui appartient au système opposé et ils n'ont aucun point commun, à partir duquel ils pourraient se comprendre réciproquement et s'unir ».

⁸⁷³ *Lettres*, « Septième Lettre », p. 187 (SW, I, 1, p. 316 ; HKA, I, 3, p. 85)

l'exigence suivante : « *Efforce-toi non point de te rapprocher de la déité, mais de rapprocher celle-ci de toi à l'infini.* »⁸⁷⁴

Or, la compréhension de l'opposition entre criticisme et dogmatisme se trouvera transformée après les *Lettres*. En effet, Schelling présente, à partir de 1797, une vision très proche de celle de Fichte et considérera, dans le sillage de ce dernier, que l'idéalisme transcendantal (et non plus le criticisme) comporte un avantage théorique sur le dogmatisme et que cet avantage théorique tient à la dimension pratique de cet idéalisme. Il importe ainsi de mettre en évidence cette figure théorique du dogmatisme qui émerge surtout explicitement à partir de 1797 et qui est, d'après notre lecture, le corollaire de la revalorisation de la philosophie théorique qui a lieu autour de cette date. Mais qu'en est-il de la caractérisation de l'opposition philosophique fondamentale avant les *Lettres* ?

Nous remarquerons que, dans le *Vom Ich*, Schelling met l'accent sur l'aspect objectif du principe philosophique du dogmatisme, alors que, pour le criticisme, c'est le « Moi » qui constitue le principe de la philosophie. Dans ce cadre, l'auteur attire l'attention sur le fait que ce qui distingue le dogmatisme du criticisme est le principe admis dans chaque système. Il reproche ainsi au dogmatique d'être une philosophie contradictoire, car il accorde une réalité inconditionnée à ce qui n'est qu'une chose⁸⁷⁵. Tout se passe comme si l'erreur majeure du dogmatisme avait été de ne pas avoir compris que l'inconditionné dont il parle ne peut être que « Moi ».

Dans ce texte, Schelling ne semble donc pas avoir encore pris la mesure de la divergence méthodologique essentielle des deux systèmes, ainsi que de son corollaire qui est le paradigme d'intelligibilité du réel supposé par les deux philosophies. Il est possible que Schelling n'insiste pas beaucoup sur la divergence entre dogmatisme et criticisme dans le but de gommer les divergences qui séparent les deux systèmes. C'est à la lumière de cet arrière-plan que nous pouvons comprendre le recours au langage spinoziste dans la tentative de prédication de l'absolu à laquelle nous assistons dans ce texte.

En effet, la référence explicite à Spinoza semble signer la volonté de dépasser l'opposition entre criticisme et dogmatisme. Il est à cet égard remarquable que, dans la *Grundlage* de Fichte, nous pouvons lire l'affirmation selon laquelle il fallait en venir au

⁸⁷⁴ *Ibid.*, « Neuvième Lettre », p. 207 (SW, I, 1, 335 ; HKA, I, 3, p. 105).

⁸⁷⁵ *Du Moi*, p. 72 (SW, I, 1, p. 170-171 ; HKA, I, 2, p. 94).

spinozisme si l'on dépassait le *Je suis*⁸⁷⁶. Bien que Fichte ait pu affirmer dans la *Grundlage* que la substance suprême est le moi de chacun⁸⁷⁷, le sens de cette affirmation nous semble diverger fondamentalement de la caractérisation du Moi absolu comme unique substance dans l'écrit sur le moi. En effet ce que Fichte a cherché à mettre en avant de la sorte est l'inverse de ce que Schelling a voulu souligner, car cette affirmation signifie, sous la plume de Fichte, que le seul sens que l'on puisse accorder à l'idée d'une substantialité absolue est celle d'un « moi absolu » qui est au fondement de toute conscience empirique, à titre d'acte de position par soi-même. Or, la caractérisation par Schelling du moi absolu comme « substance » possède un tout autre sens, que nous avons pu déterminer dans notre première partie comme l'idée du Moi absolu en tant que substrat de la réalité, dont les déterminations ne sont que des modifications. Autrement dit, le prédicat de la substantialité renvoie à l'interprétation *matérielle* du Moi absolu par Schelling, où les commentateurs ont pu voir l'une des singularités de la démarche schellingienne dans sa différence avec la pensée de Fichte.

Or, d'après notre hypothèse, en procédant à une prédication du Moi absolu à l'aide d'un vocabulaire spinoziste, Schelling révèle qu'à ses yeux, la différence entre le criticisme et le dogmatisme ne réside pas tant dans la production d'un savoir sur l'absolu et dans les propositions énoncées par les deux systèmes, mais qu'elle est à situer dans la signification accordée à ces jugements. Le dogmatisme n'est pas, par conséquent, caractérisé par le dépassement d'une limite reconnue comme telle par le criticisme. Ce qui s'impose au philosophe, d'après l'esprit du criticisme, c'est de souligner toute la distance qui sépare les catégories - qui trouvent leur champ d'application dans le domaine de l'expérience - , des « concepts originaires » (*Urbegriffe*) qui correspondent à une signification plus fondamentale que les catégories et qui rendent possible leur usage dérivé dans l'expérience⁸⁷⁸. Nous pourrions ainsi dire que si l'une des thèses qui caractérise le criticisme est la distinction entre phénomène et chose en soi, Schelling n'en tire pourtant pas la conséquence que le philosophe doit se taire concernant ce qui dépasse l'expérience, mais qu'il doit marquer cet écart dans le langage qu'il emploie pour parler de l'absolu⁸⁷⁹.

⁸⁷⁶ Fichte, *Grundlage*, p. 24 (SW, I, p. 101).

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 38 (SW, I, p. 122).

⁸⁷⁸ Pour ce point, cf. *supra*, note 326.

⁸⁷⁹ C'est justement cette interprétation du sens de la distinction entre criticisme et dogmatisme qui permet à Schelling à la fois de se réclamer de la philosophie kantienne et d'élaborer un discours sur le Moi absolu qui semble s'inscrire dans la lignée d'un autre modèle philosophique. Schelling affirme ainsi dans *Du Moi*, p. 120, (SW, I, 1, p. 216, HKA, I, 2, p. 146) : « ...Je souhaiterais posséder la langue de Platon ou celle de

Ces analyses nous permettent de distinguer ce qui d'abord se présente comme une caractérisation du dogmatisme et du criticisme proche de celle de Fichte, qui assigne leur différence à la divergence concernant leur principe. Nous pourrions croire que la conception schellingienne de l'immanence de l'idéalisme transcendantal⁸⁸⁰ et de la transcendance du dogmatisme, qu'il soutient surtout à partir de 1797, converge avec la vision fichtéenne dont nous nous sommes efforcée de fournir un aperçu plus haut. Si pour Fichte, l'immanence de l'idéalisme transcendantal tient au fait que celui-ci n'a pas recours à quelque chose qui se trouverait en dehors de la conscience pour expliquer ce qui pourtant survient en elle, pour Schelling l'immanence transcendantale signifie tout d'abord une position ontologique moniste qui interprète l'être et la pensée comme *activité*. Dans un cas (Fichte), l'accent est mis sur la subjectivité, dans l'autre (Schelling) sur l'identité. C'est pourquoi la figure de Spinoza possède une place privilégiée dans l'économie du *Vom Ich*⁸⁸¹. Comme W. E. Ehrhardt l'a relevé, la philosophie spinoziste est pour Schelling celle qui correspond à une condition de la forme de la philosophie de n'avoir qu'un seul principe⁸⁸². Il importe alors de caractériser la figure théorique du dogmatisme qui émerge dans les écrits de Schelling à partir de 1797, afin de dégager plus précisément la conception schellingienne de l'idéalisme transcendantal.

1.3. La figure théorique du dogmatisme dans les écrits de Schelling à partir de 1797

son fils spirituel, Jacobi, afin de pouvoir marquer la distinction entre l'être absolu, immuable, et toute existence conditionnée et muable » [*Du Moi*, p. 120, (SW, I, 1, p. 216, HKA, I, 2, p. 146).

⁸⁸⁰ Nous remarquerons que cette dimension immanente du criticisme était déjà soulignée par Schelling dans les écrits antérieurs à 1797, mais elle n'était pas présentée en tant que telle comme le propre de l'idéalisme transcendantal. Ainsi dans le *Du Moi*, Schelling caractérise la philosophie kantienne comme un « réalisme immanent ». Cf. *Du Moi*, p. 117 (SW, I, 1, p. 212 ; HKA, I, 2, p. 141).

⁸⁸¹ Nous observons également que dans les *Lettres*, Schelling fait converger la distinction entre criticisme et dogmatisme avec celle qui sépare l'idéalisme et du réalisme pour mieux mettre en évidence qu'un réalisme achevé (celui de Spinoza) est identique à l'idéalisme. Cf. *Lettres*, « Neuvième Lettre », p. 202 (SW, I, 1, p. 330 ; HKA, I, 3, p. 100) : « Mais le réalisme, pensé en son achèvement, se transforme nécessairement, et *en tant même que réalisme* achevé, en *idéisme*. En effet, le réalisme achevé ne peut advenir que là où les objets cessent d'être objets, c'est-à-dire quelque chose d'op-posé au sujet (phénomènes), bref là où représentation et objet représenté (autrement dit, sujet et objet) sont absolument identiques ».

⁸⁸² W. E. Ehrhardt, « Schelling und Spinoza », in Manfred Walther, *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, p. 112. Pour une analyse du rapport ambivalent que Schelling entretient avec Spinoza à partir d'une réflexion sur le Moi absolu et sur la substance spinoziste, on pourra se rapporter à Steffen Dietzsch, « Spinoza versus Schelling. Vom Sinn der Metaphysik nach der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik » in *Ibid.*, p. 121-129.

C'est surtout à partir de 1797, dans les écrits de philosophie de la nature ainsi que dans l'*Aperçu*, que nous assistons à l'émergence explicite d'une figure théorique consistante du système dogmatique. Dans les *Lettres*, Schelling comprend le dogmatisme de Spinoza comme un système qui se caractérise par le fait qu'il interprète l'intuition intellectuelle comme étant une dissolution de la subjectivité dans l'identité absolue. A ce titre le philosophe dogmatique se trompe: il méconnaît la dimension pratique de la raison comme raison « réalisatrice ». Contrairement à ce que réclame le système du criticisme, l'absolu est ainsi pour le philosophe dogmatique objet de savoir et non pas objet de l'agir.

La question se pose à présent de savoir comment en 1797 la figure dogmatique de la philosophie est plus précisément caractérisée par Schelling. Or, remarquons que ce dernier, dans la continuité de Fichte, caractérise la philosophie théorique du dogmatisme dans sa différence avec l'idéalisme transcendantal par l'usage spécifique qu'il fait des catégories de la relation. Il recentre ainsi le débat entre le dogmatisme et l'idéalisme transcendantal (en effet, à partir de 1797 il est plutôt question de « philosophie transcendantale » que de « criticisme ») autour de la signification de la « chose en soi » et de la question de la validité de l'emploi de la loi de la causalité dans l'explication de la représentation, à laquelle Schelling oppose une méthode génétique d'explication. Le philosophe dogmatique est alors celui qui n'a pas compris que le rapport causal n'a de validité que dans le domaine du phénomène et qu'il ne saurait avoir cours pour ce qui est de l'absolu et du fondement de l'expérience.

Dans ce contexte, le philosophe dogmatique ne tient pas compte de la distinction kantienne entre phénomène et « chose en soi », dans la mesure où il assigne le point de départ d'une explication de la représentation à une « chose en soi » indéterminée. Or, Schelling avait déjà considéré dans le *Vom Ich* que l'absolu ne peut pas être compris comme chose, car à celle-ci ne peut pas être attribuée une position inconditionnée, c'est-à-dire une position de soi-même. Aussi, dans la huitième lettre des *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling avait attiré l'attention sur le fait que le sens de l'expression « chose en soi » est d'être un quelque chose qui n'est plus pour nous aucun objet⁸⁸³.

Dans l'*Aperçu*, Schelling revient plus longuement sur le problème de la chose en soi dans un souci d'élucidation de l'emploi kantien de cette expression. D'après

⁸⁸³ *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 198 (SW, I, 1, p. 325-326 ; HKA, I, 3, p. 95).

Schelling, la « chose en soi » kantienne, à titre de matière de nos représentations, serait une « présentation symbolique » (*symbolische Darstellung*) du suprasensible compris comme fondement du sensible (expérience d'un monde). Or, aux yeux de Schelling, cette présentation symbolique n'a plus aucun sens dans le système fichtéen, qui « n'envisage pas la philosophie théorique séparément de la philosophie pratique comme le fait Kant »⁸⁸⁴. Ces propos de Schelling suffisent à nous convaincre que la résolution du problème de la chose en soi se laisse finalement reconduire à la possibilité d'une articulation théorico-pratique du système. Autrement dit, le problème de la chose en soi comme fondement de nos représentations – qui est à ce titre est inconnaissable – trouve la possibilité d'une détermination non pas certes par la raison théorique, mais par l'usage pratique de la raison qui manifeste l'inconditionné comme liberté. Or, si la chose en soi est liberté, celle-ci ne peut plus être comprise comme une espèce de matière extérieure à la conscience qui serait une cause première de la représentation. La critique de la chose en soi dans les écrits de Schelling à partir de 1797 s'accompagne ainsi d'une critique de l'emploi de la loi de causalité pour expliquer la représentation⁸⁸⁵.

Or, tout le problème de l'explication causale de la représentation est, comme Fichte l'avait déjà souligné, celui de ne pas parvenir à expliquer ce qui doit être

⁸⁸⁴ Du fait de l'importance de ce passage, il est utile de le citer ici dans son intégralité. *Aperçu*, (SW, I, 1, p. 409 ; HKA, I, 4, p. 136): « Les deux philosophes [Kant et Fichte] s'accordent pour affirmer que le fondement de nos représentations réside non pas dans le sensible, mais dans le *suprasensible*. Ce fondement suprasensible, Kant doit le *symboliser* dans la philosophie théorique, et parle pour cette raison de *choses en soi*, en tant que telles, qui *fournissent* la matière de nos représentations. *Fichte* peut se dispenser de cette présentation symbolique, parce qu'il n'envisage pas la philosophie théorique séparément de la philosophie pratique comme le fait Kant ».

⁸⁸⁵ Cf. *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 32-33 ; HKA, I, 5, p. 86-87. C'est dans l'*Introduction aux Idées* que, à ma connaissance, Schelling lie les deux problèmes de la « chose en soi » et de la validité de la loi de la causalité pour la première fois. Nous reconnaitrons ici sans peine que ce télescopage de deux problèmes est redevable du traitement du problème de la chose en soi par Jacobi, qui a pu affirmer qu'il ne pouvait pas entrer dans le système de Kant sans présupposer une chose en soi affectant la sensibilité et qu'il ne pouvait pas non plus y rester en l'admettant. Cf. Jacobi, « Appendice sur l'idéalisme transcendantal » in Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 246 (*Werke*, II, p. 304-305): « Pourtant, si contraire puisse être à l'esprit de la philosophie kantienne l'assertion que les objets font impressions sur les sens et parviennent de cette façon à des représentations, on ne voit pas bien comment sans cette supposition la philosophie kantienne pourrait trouver accès à elle-même, et parvenir à quelque exposé de sa doctrine. Car du coup le mot : sensibilité est dépourvu de sens, si on entend par là un réel *médium* à part *entre* quelque chose *et* quelque chose, et si ne doivent déjà être contenues dans son concept, à titre de *déterminations réelles et objectives*, les notions de séparation et de conjonction, d'action et de passion, de causalité et de dépendance ; et même y être contenues en telle sorte que soient données en même temps qu'elles, à titre de présupposé, l'universalité et la nécessité absolues de ces notions. [...] Y demeurer en admettant ce présupposé est absolument impossible, puisque la conviction de la validité objective de notre perception d'objets hors de nous, comme choses en soi et non comme phénomènes simplement subjectifs, est au fondement de ce présupposé, tout autant que la conviction de la validité objective de nos représentations des *relations nécessaires* que ces objets entretiennent entre eux et *leurs rapports essentiels, comme déterminations objectivement réelles* ».

expliqué, à savoir la représentation. Or, que signifie expliquer la « représentation » ? Cela signifie, dans la perspective qui est celle de Fichte et de Schelling, pouvoir rendre compte de la manière dont dans la sensation, le Moi étant affecté par un objet, se trouve être à la fois passif et actif, dans la mesure où il représente l'action que l'objet semble avoir sur lui⁸⁸⁶. Ainsi Schelling écrit-il dans l'*Introduction aux Idées*:

Il est effectivement bien possible de repousser dans ses retranchements, par toute sorte de questions, même le partisan le plus fervent de l'idée selon laquelle les choses en soi provoqueraient les représentations. On peut lui dire: je comprends comment la matière agit sur la matière, mais non comment un en-soi agit sur un autre, dans la mesure où dans le règne de l'intelligible il ne peut y avoir aucune cause et aucun effet, ni comment cette loi d'un autre monde atteint un autre monde complètement différent de lui et même opposé à lui. Tu dois ainsi admettre que si je suis dépendant d'impressions extérieures, que je ne suis rien d'autre que matière, qu'un verre optique pour ainsi dire, dans lequel le rayon de lumière du monde se réfracte⁸⁸⁷.

Dans la citation ci-dessus, Schelling met en évidence l'absurdité de l'explication de la représentation par la causalité d'une chose en soi. En effet, soit cette explication prétend aboutir à un passage de la chose en soi (série réelle) à la représentation (série idéale) et alors il s'avère difficile de légitimer la validité de la loi de causalité entre deux mondes qui se présentent comme hétérogènes, le monde sensible et le monde intelligible, soit elle suppose que la représentation ou le Moi est encore à comprendre sous le mode de la « chose ». Dans le premier cas, l'explication est transcendante et donc elle n'est pas véritablement explicative et, dans le deuxième, elle ne rend pas compte du caractère idéal du savoir. Schelling affirme ainsi dans l'*Aperçu* à propos de la validité de la loi de causalité :

⁸⁸⁶ Nous remarquerons donc en passant que la caractérisation et la critique du dogmatisme de la loi de la causalité supposent donc déjà une certaine interprétation du phénomène de la sensation. Plus précisément, le couple de notions « activité/passivité » est supposé être le plus adéquat pour décrire sa structure.

⁸⁸⁷ *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 21 ; HKA, I, 5, p. 77-78: « Es ist gar wohl möglich, auch den entschiedensten Anhänger der Dinge an sich als des Bewirkenden der Vorstellungen durch Fragen aller Art in die Enge zu treiben. Man kann ihm sagen: ich verstehe, wie Materie auf Materie wirkt, nicht aber, weder wie ein An=sich auf das andre wirkt, da im Reiche des Intelligibeln keine Ursache und keine Wirkung seyn kann; noch wie dieses Gesetz von einer Welt in eine von ihr ganz verschiedene, ja ihr

Entre la cause et son effet se trouvent finalement non seulement la continuité du temps mais également la contiguïté selon l'espace. Mais l'on ne saurait penser qu'il y a place pour l'espace et le temps entre l'objet et la représentation. En effet, quel est donc le milieu commun dans lequel coïncident aussi bien les corps les uns par rapport aux autres dans l'espace que l'esprit et l'objet ? Toute explication que l'on en donne est *transcendante* dans son origine, c'est-à-dire qu'elle saute d'un monde dans l'autre pour expliquer un phénomène qui n'est pourtant possible que dans un seul. A moins que l'on supprime la différence entre l'esprit et la matière⁸⁸⁸.

Nous voyons donc surgir, avec cette figure théorique du dogmatisme de l'explication de la représentation par la causalité d'une chose en soi, l'idée d'après laquelle il y a un apport théorique de l'idéalisme transcendantal face au dogmatisme. Tout à l'inverse de l'explication transcendante de la philosophie dogmatique, l'idéalisme transcendantal explique l'accord de la représentation et de l'objet à partir de la thèse d'une identité entre la pensée et l'être et c'est justement cette thèse qui caractérise pour Schelling le caractère transcendantal de son idéalisme dans sa différence avec les autres systèmes idéalistes. Autrement dit, c'est l'immanence du procédé explicatif de la position philosophique de l'identité entre être et pensée, qui se laisse décliner sous plusieurs formes, qui est le propre de l'idéalisme transcendantal :

Cette identité originaire du pur et de l'empirique en nous est, à proprement parler, le principe de tout *idéalisme transcendantal*. Ce n'est qu'à partir de ce principe que s'explique la raison pour laquelle il ne se trouve en nous *originairement* nulle distinction entre le réel et l'idéal, entre ce qui est *senti* et ce qui est *agi*, entre ce que nous appelons (à partir du point de vue de la conscience) *a priori* et ce que nous appelons *a posteriori*, enfin entre la sensibilité transcendantale et l'entendement transcendantal, entre l'intuition et le concept⁸⁸⁹.

entgegengesetzte, reicht: du müßtest also, wenn ich von äußern Eindrücken abhängig bin, gestehen, daß ich selbst nichts mehr bin, als Materie, ein optisches Glas etwa, in dem sich der Lichtstrahl der Welt bricht »

⁸⁸⁸ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 378-379 ; HKA, I, 4, p. 105-106: « Zwischen der Ursache und ihrer Wirkung endlich findet nicht nur Contiguität der Zeit, sondern auch Contiguität dem Raume nach statt. Beides aber kann zwischen dem Gegenstande und der Vorstellung nicht gedacht werden. Denn, was ist wohl das gemeinschaftliche Medium, in welchem so wie Körper und Körper im Raume, der Geist und das Object zusammentreffen? Jede Erklärung, die man hievon gibt, ist ihrem Ursprung nach *transscendent*, d. h. sie springt aus einer Welt in die andre, um ein Phänomen zu erklären, das doch nur in Einer derselben möglich ist. Es seyn denn, daß man den Unterschied zwischen Geist und Materie aufhebe ».

⁸⁸⁹ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 427 ; HKA, I, 4, p. 153-154: « Diese ursprüngliche Identität des Reinen und des Empirischen in uns ist nun eigentlich das Princip alles *transscendentalen Idealismus*. Aus diesem Princip erst erklärt sich, warum in uns ursprünglich zwischen Realem und Idealem, zwischen dem was empfunden, und dem was gehandelt wird, zwischen dem was wir (vom Standpunkt des Bewusstseyns

Mais cette identité de l'idéalisme transcendantal est, comme Schelling l'affirme ci-dessus, une identité « en nous ». Autrement dit, l'identité de la série idéale des représentations et de la série réelle de l'être se trouve dans le « Moi ». Il doit ainsi admettre une dualité structurante de la conscience. C'est cette dualité et identité de la série réelle et de la série idéale qui fait que l'idéalisme transcendantal est, à la différence des autres idéalismes qui n'admettent qu'une seule série idéale, un « idéal-réalisme ». Alors que la position d'un idéaliste dogmatique reconduit toute chose à une série idéale dans le Moi et ne peut donc pas expliquer pourquoi celui-ci envisage nécessairement le monde comme lui étant extérieur, l'idéalisme transcendantal, de par l'immanence de son explication et par la double série idéale et réelle, s'avère être l'idéalisme qui peut fournir une réponse satisfaisante au problème philosophique de la réalité du savoir.

2) L'idéalisme transcendantal et la question de la réalité du savoir

2.1. Le « réalisme empirique » de l'idéalisme transcendantal

C'est dans le cadre de l'affirmation de l'immanence de l'idéalisme transcendantal que Schelling fournit une interprétation de la célèbre attribution par Kant d'un réalisme empirique à la position philosophique de l'idéalisme transcendantal. Schelling souligne, ce qu'il répète dans l'*Introduction aux Idées*, que le sens commun possède une croyance inébranlable en l'identité de l'objet représenté et de l'objet *en soi*, croyance sur laquelle repose la conviction de la conscience empirique de la réalité d'un monde qui lui est extérieur. Or, même si la thèse transcendantale de l'identité de la représentation et de l'objet diffère d'une telle croyance en ce qu'elle est une connaissance génétique, autrement dit que le philosophe peut déduire la représentation, il n'en reste pas moins vrai la thèse de l'idéalisme transcendantal converge avec le point de vue de la

aus) *a priori* und *a posteriori* nennen, endlich zwischen Anschauung und Begriff, gar kein Unterschied stattfindet? »

Cf. encore *Ibid.*, SW, I, 1, p. 412 ; HKA, I, 4, p. 139 : « Pour autant que je le sache (et chacun peut dire ce qu'il est convaincu de savoir), c'est là le *cœur* de l'idéalisme transcendantal. Car il est à présent évident que la nature originaire de l'esprit consiste dans cette identité absolue de l'agir et du pâtir, que c'est à vrai dire à partir de là que se produit ce phénomène merveilleux qu'aucune philosophie n'a jusqu'à ce jour expliqué, le phénomène du *sentiment* (*du spirituel-sensible* en nous), et que cette action réciproque

conscience ordinaire, c'est-à-dire avec le « réalisme empirique » de la conscience empirique:

L'idéalisme transcendantal, dit Kant, est un réalisme empirique, c'est-à-dire qu'il affirme que l'objet représenté est en même temps aussi l'objet réel. En revanche, inversement, le réalisme transcendantal est un idéalisme empirique, c'est-à-dire qu'il doit affirmer que l'objet effectif est tout autre que celui que nous nous représentons. – Mais l'entendement commun est tout à fait en faveur du réalisme empirique et n'a besoin contre l'idéalisme empirique de presque rien d'autre que des armes les plus légères de l'esprit et de la satire, qui sont, il est vrai, les plus raisonnables contre le dogmatisme inflexible⁸⁹⁰.

En faisant reposer le réalisme empirique de l'« entendement commun » dans la croyance de l'identité entre, d'une part, la représentation de l'objet empirique et, de l'autre part, l'objet lui-même (alors qu'un réalisme transcendantal accorderait au contraire de la réalité à une chose en soi en dehors de la représentation), Schelling transforme le sens premier de l'affirmation kantienne de l'idéalisme transcendantal comme « réalisme empirique ». En effet, chez Kant, l'idée d'un « réalisme empirique » de l'idéalisme transcendantal intervient tout d'abord dans le contexte d'une élucidation de la signification de l'idéalité de l'espace dans l'« Esthétique transcendantale » de la première *Critique*. Kant propose ainsi de comprendre l'idéalité de l'espace dans la philosophie transcendantale, dissociant cette idéalité d'une subreption de la sensibilité, dans la mesure où elle va de pair avec une affirmation de la réalité empirique de l'espace :

Nos explications enseignent donc la *réalité* (c'est-à-dire la valeur objective) de l'espace par rapport à tout ce qui peut se présenter à nous extérieurement comme objet, mais en même temps l'*idéalité* de l'espace, par rapport aux choses, quand elles sont considérées

originaires avec nous-mêmes est proprement *le principe interne de nos représentations*, que jusqu'ici tous les véritables philosophes ont cherché, quoique pour la plupart en vain ».

⁸⁹⁰ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 378; HKA, I, 4, p. 105: : « Der transcendente Idealismus, sagt Kant, ist empirischer Realismus, d. h. er behauptet, der vorgestellte Gegenstand sey zugleich auch der wirkliche. Dagegen ist umgekehrt der transscendentale Realismus empirischer Idealismus, d. h. er muß behaupten, der wirkliche Gegenstand sey ein ganz anderer, als der welchen wir vorstellen. - Der gemeine Verstand aber ist ganz *für* den empirischen Realismus und braucht gegen den empirischen Idealismus beinahe keine andern als die leichtesten Waffen des Witzes und der Satire, die gegen den steifen Dogmatismus allerdings die vernünftigsten sind ». Nous suivons ici la variante de l'édition de l'HKA qui comporte « empirischer Idealismus » au lieu de l'expression d'« empirischer Realismus » de la SW.

par la raison en elles-mêmes, c'est-à-dire sans tenir compte de la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons donc la *réalité empirique* de l'espace (par rapport à toute expérience externe possible), bien que nous en affirmons l'*idéalité transcendante*, c'est-à-dire qu'il n'est rien, dès que nous laissons de côté la condition de la possibilité de toute expérience, et que nous l'acceptons comme quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi⁸⁹¹.

Le réalisme empirique consiste ainsi en une position sur la réalité de l'objet, qui se caractérise par le fait qu'il accorde à l'objet une réalité empirique, c'est-à-dire une réalité à titre de phénomène. Or, c'est justement ce que fait l'idéalisme transcendantal : il affirme la réalité de l'objet comme phénomène, mais lui dénie toute réalité à titre de chose en soi. Kant affirme ainsi dans le « Paralogisme de l'idéalité du rapport » que l'idéaliste transcendantal est un réaliste empirique, car il accorde à la matière, à titre de phénomène, une réalité immédiatement perçue⁸⁹², ce qui le distingue de l'idéaliste dogmatique qui nie l'existence de la matière.

Il appert de ces analyses que l'appropriation, par Schelling, de l'affirmation kantienne de l'idéalisme transcendantal comme un réalisme empirique, opère en même temps un déplacement de celle-ci. Le « réalisme empirique » dont il est question chez Schelling signifie non pas seulement qu'il ne revient à l'objet qu'une réalité empirique comme phénomène, mais de surcroît que cette réalité de l'objet comme phénomène suppose que la chose en soi pour la conscience ne peut être qu'identique à la représentation.

Ce qui, dans l'*Aperçu*, caractérise donc aux yeux de Schelling la position du « réalisme empirique », c'est l'identité des phénomènes (l'empirique) et de la réalité de la chose en soi. C'est pourquoi pour Kant le réalisme empirique de l'idéalisme transcendantal s'accompagne de la distinction entre phénomène et chose en soi, alors le « réalisme empirique » dont il est question dans l'*Aperçu* a pour corollaire la suppression d'une chose en soi en dehors de la représentation.

⁸⁹¹ Kant, CRP, « Esthétique transcendantale » p. 789-790 (AK, III, p. 56): « Unsere Erörterungen lehren demnach die *Realität* (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die *Idealität* des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die *empirische Realität* des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar die *transscendentale Idealität* desselben, d. i. daß er Nichts sei, so bald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zu Grunde liegt, annehmen ».

Kant fournit des analyses très proches concernant l'idéalité transcendante du temps, auquel il accorde une réalité empirique tout en lui contestant une réalité absolue et transcendante. Cf. *Ibid.*, p. 796-797 (AK, III, p. 61-62).

Nous comprenons que la transformation par Schelling du sens du « réalisme empirique » vise à insister sur le fait que l'idéalisme transcendantal est un idéalisme immanent. Il affirme non pas seulement l'idéalité de notre savoir comme tous les systèmes idéalistes, c'est-à-dire que le savoir que nous possédons est une production du sujet, mais il affirme encore la réalité de notre savoir, c'est-à-dire que ce savoir correspond effectivement à un objet qui est indépendant de la série subjective de la pensée consciente⁸⁹³. Alors que le réalisme empirique dont il est question pour Kant réside dans l'attribution immédiate d'une réalité à l'objet comme phénomène, Schelling comprend le réalisme empirique de la conscience ordinaire comme étant la thèse de l'idéalisme transcendantal sous le mode d'une conviction de la conscience⁸⁹⁴.

Cette conception de la convergence de la position de la conscience commune avec l'idéalisme transcendantal ne préjuge pas pour autant de l'écart qui sépare le savoir transcendantal de celui que Schelling appelle dans le *SIT* savoir ordinaire (*gemein*). En effet, pour ce dernier, la certitude de l'existence des choses extérieures est un préjugé, dans la mesure où la conscience ordinaire ne saurait fournir des raisons probantes pour justifier une telle certitude. Inversement, le philosophe transcendantal montre que c'est un préjugé naturel pour la conscience que de considérer les objets extérieurs comme effectifs. Or, pour ce faire, il rompt avec le point de vue de la conscience ordinaire, car il subordonne la proposition « il y a un monde » à celle du « Je suis » afin de pouvoir la déduire. Ce procédé suppose une séparation artificielle entre la conscience du sujet et son corrélat qui est la conviction dans l'existence du monde extérieur. Schelling affirme ainsi :

⁸⁹² Kant, « Dialectique transcendantale », p. 1445 (AK, IV, p. 233).

⁸⁹³ En effet, la production de l'objet dans l'idéalisme transcendantal se fait selon des lois nécessaires de la pensée qui se distingue ainsi d'une production arbitraire de l'objet par la pensée subjective. C'est pourquoi la réalité de l'objet sera, dans une certaine mesure, synonyme pour Fichte et Schelling de « nécessité de la pensée ». Ainsi, par exemple, Fichte affirme à la fin de la première Introduction à la *Doctrine de la Science* qu'il ne faut pas attribuer d'autre réalité au contenu de la philosophie que celle de la pensée nécessaire. Cf. Fichte, *Première Introduction*, p. 264 (SW I, p. 449).

⁸⁹⁴ Au paragraphe 3 du *SIT*, Schelling procède à une division provisoire de la philosophie transcendantale à partir des convictions originaires qui se trouvent dans l'« entendement ordinaire », que la philosophie transcendantale ramènera à une conviction originaire qui doit être exprimée dans le premier principe du système. Cf. *SIT*, p. 13 (SW, I, 3, p. 346; HKA, I, 9-1 p. 36). L'affaire de la philosophie transcendantale dans le *SIT* est donc de montrer l'identité de l'être et du penser dans le sujet à travers la mise en évidence de la connexion nécessaire entre la conscience de soi et l'existence d'un monde extérieur à cette conscience. Elle montre ainsi que « le monde objectif appartient seulement aux limitations nécessaires qui rendent possible la conscience de soi (le Je suis) » [*SIT*, p. 17 (SW I, 3, p. 352 ; HKA, I, 9-1, p.41-42)].

Par l'acte de cette séparation même [des deux propositions], lorsqu'il est complet, le philosophe se place au point de vue de la considération transcendantale point de vue qui n'est pas du tout naturel mais artificiel⁸⁹⁵.

Tout en maintenant donc l'écart entre le point de vue transcendantal et le point de vue naturel de la conscience, Schelling avance la thèse, d'après laquelle l'idéalisme transcendantal est en mesure d'expliquer la nécessité de la conviction fondamentale pour la conscience dans la réalité du monde extérieur (à titre de condition d'un devenir conscient), ce qui permet de couper court aux objections qui sont classiquement adressées à l'idéalisme à partir de celle-ci. L'expérience de la conscience commune ne saurait ainsi jouer le rôle d'un argument ultime contre l'idéalisme transcendantal, qui d'après les mots de Schelling est un « réalisme originaire » (*ursprünglicher Realismus*), c'est-à-dire qu'il considère que l'objet représenté est l'objet effectif⁸⁹⁶.

Remarquons que la caractérisation schellingienne du réalisme empirique par la thèse de l'identité de la représentation et de l'objet se démarque de l'interprétation que Fichte délivre de la signification du « réalisme empirique ». Le réalisme empirique de l'idéalisme transcendantal d'après le Fichte de la *Seconde Introduction* signifie que l'idéalisme dégage les lois par lesquelles la conscience empirique parvient à poser une matière étendue en dehors d'elle⁸⁹⁷. Autrement dit, l'idéalisme transcendantal explique la nécessité d'admettre, du point de vue de la vie ou du moi empirique qu'il est nécessaire d'admettre un être indépendant du moi empirique⁸⁹⁸. S'il est indiscutable que pour Schelling le « réalisme empirique » de la philosophie transcendantale est à comprendre dans cet arrière-plan, il est beaucoup moins sûr que celui-ci se laisse caractériser par le fait que le point de vue de la conscience ordinaire se laisse expliquer

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 11 (SW, I, 3, p. 345; HKA, I, 9-1, p. 34) : « Durch den Akt dieser Trennung selbst, wenn er vollständig ist, versetzt er sich in die transscendentale Betrachtungsart, welche keineswegs eine natürliche, sondern eine künstliche ist ».

⁸⁹⁶ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 403-404 ; HKA, I, 4, p. 130-131. Dans la même perspective, dans le *SIT*, Schelling attire l'attention sur le fait que l'idéalisme transcendantal est imperméable à des objections issues du point de vue de la conscience empirique, dans la mesure où il parvient à expliquer comment le monde doit apparaître comme extérieur à la conscience en fonction des lois du devenir de la conscience de soi. Cf. *SIT*, p. 135 (SW, I, 3, p. 485-486; HKA, I, 9-1, p. 182-183) : « On objecte très communément contre l'idéalisme que les représentations des choses extérieures nous viennent d'une manière entièrement indépendante du libre arbitre, que nous n'y pouvons absolument rien et que, bien loin de les produire, nous devons plutôt les accepter comme elles nous sont données. Seulement l'idéalisme lui-même permet de déduire que les représentations doivent nous apparaître ainsi. Le Moi doit, pour pouvoir intuitionner l'objet comme objet en général, poser un moment passé comme fondement du moment présent, le passé ne resurgit donc jamais que par l'agir de l'intelligence et n'est nécessaire que dans la mesure où ce retour du Moi est nécessaire ».

⁸⁹⁷ Fichte, *Seconde Introduction*, p. 292 (SW, I, p. 490).

dans un idéalisme transcendantal. En effet, Schelling va plus loin: il va jusqu'à affirmer la convergence de la position de la conscience relativement à la réalité du savoir avec la thèse de l'identité de la représentation et de l'objet, thèse à laquelle l'auteur assigne le cœur de l'idéalisme transcendantal.

C'est la caractérisation de l'idéalisme transcendantal en tant que « réalisme empirique » que R.-P. Horstmann nous semble avoir sous les yeux quand il essaie de comprendre cette unité désignée sous le nom d' « idéalisme allemand » dans son livre *Les frontières de la raison*. R.-P. Horstmann caractérise tout d'abord la conception que Kant, Fichte, Schelling et Hegel partagent de la philosophie par l'idée qu'une théorie philosophique doit tenir compte et expliquer la conception du monde de la conscience naturelle et contribuer ainsi à une reconstruction de la conception naturelle du monde⁸⁹⁹. L'auteur considère que l'unité transcendantale kantienne de l'aperception, de même que les diverses versions de ce qu'offrent Fichte, Schelling et Hegel s'inscrivent dans ce cadre problématique⁹⁰⁰.

Or, nous remarquons que R.-P. Horstmann caractérise la spécificité de l'élucidation de la conscience empirique dans les premiers écrits de Schelling par l'idée d'un état originel d'unité de l'homme avec la nature que celui-ci aurait quitté et oublié. Pour ce qui est des premiers écrits, comme nous l'avons remarqué dans notre premier chapitre de la première section de la présente partie, cette idée se trouve surtout exprimée dans les *Ideen zu einer Philosophie der Natur* de 1797⁹⁰¹. Si nous ne pouvons que rejoindre R.-P. Horstmann sur l'idée fondamentale d'après laquelle la spécificité de la réflexion schellingienne sur l'idéalisme transcendantal a trait à la thèse de l'identité qui y est mise en place, nous serions néanmoins plus prudents concernant la tentative de reconduire le projet philosophique du jeune Schelling à une explication de la conscience empirique. En effet, il nous semble que l'idéalisme transcendantal de Schelling ne se

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 286 (SW, I, p. 483).

⁸⁹⁹ R.-P. Horstmann, *Les frontières de la raison, op.cit.*, p. 22. A cette caractérisation, l'auteur ajoute deux autres : « Ce sont (1) l'idée que la philosophie doit être considérée comme la science la plus universelle ou comme science fondamentale, et (2) l'idée que la philosophie comporte la tâche d'élaborer des conceptions du monde et non de se contenter d'en reconstruire. Ce que nous allons défendre ici, c'est que la conception de la philosophie qui caractérise les philosophes réunis par Hegel dans un seul mouvement philosophique consiste en un rapport particulier à ce qu'on vient d'appeler la conscience « naturelle » ou « pré-philosophique » et qu'ils s'accordent en cela sur une certaine conception de la philosophie en concurrence avec plusieurs autres ». Il y aurait donc, selon R.-P. Horstmann, un mode particulier qui caractériserait l'idéalisme allemand dans son rapport à la conscience naturelle, dans la mesure où celle-ci n'est pas comprise comme une conscience ayant des convictions fausses mais est plutôt considérée comme ne disposant pas d'une théorie qui intègre ces convictions dans un ensemble cohérent.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁰¹ *Ibid.*, p. 27.

veut pas seulement une explication des « faits de la conscience » et du monde de l'expérience, mais qu'il vise aussi délivrer une présentation (*Darstellung*) de ce qui se trouve en-deçà de la conscience et qui est l'identité de la dualité des activités consciente et inconsciente dans la conscience. Nous reviendrons sur ce point dans notre dernier chapitre consacré à la preuve de l'idéalisme transcendantal.

Nous retenons toutefois que l'idéalisme transcendantal de Schelling prétend différer des autres idéalismes possibles en philosophie par la possibilité d'expliquer l'expérience de la conscience commune de l'objectivité. D'ailleurs, dans la caractérisation de l'idéalisme transcendantal comme un idéalisme qui *part* du sujet et qui va *vers* l'objet nous trouvons la dimension transcendantale de l'idéalisme déjà inscrite dans la conception de l'élaboration du système comme une « direction », dans la mesure où l'idéalisme ne part pas seulement du sujet, mais prétend déduire l'objet à partir du sujet et il doit ainsi *trouver* pour ainsi dire la conscience de l'objectivité. En effet, l'« objet » dont il est question ici n'est pas l'objet en soi compris comme « cause » d'une affection, mais il est plutôt à comprendre comme le sentiment de cette « affection » elle-même. Autrement dit, la notion d'« objectif » ici engagée ne renvoie pas simplement au caractère d'objet de la représentation, mais surtout à la conviction subjective dans une objectivité du savoir, conviction qui est fondée pour la conscience dans le « sentiment de contrainte » ou de nécessité qui accompagne les représentations qu'elle envisage comme objectives ou étant indépendantes d'elle.

En effet, n'oublions pas que, dans la perspective de la philosophie transcendantale, c'est le sentiment de nécessité accompagnant toutes nos représentations objectives qui marque d'un signe distinctif que celles-ci ne sont pas des représentations purement idéales⁹⁰², autrement dit qu'elles ne dépendent pas de la conscience à la manière d'une chose imaginée. Expliquer l'idéalité du savoir, tout en négligeant ce « fait de la conscience » relèverait, d'après l'*Aperçu*, d'un « idéalisme

⁹⁰² Nous remarquerons que la manière dont le problème du fondement de l'expérience est formulé par Fichte, que Schelling suit dans cette thèse, présuppose déjà une position sur l'être de l'expérience, à savoir que celle-ci consiste un système de représentations nécessaires [Cf. par exemple Fichte, *Première Introduction*, p. 245, (SW, I, p. 423)]. En effet, pour Fichte, la résolution du problème du fondement de l'expérience revient à apporter une réponse aux questions suivantes : « Quelle est l'origine du système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité (*Gefühle der Nothwendigkeit*) ? ou : Comment en venons-nous à attribuer une valeur objective à ce qui n'est cependant que subjectif ? ou, puisque l'objectivité est caractérisée par l'être : Comment parvenons-nous à admettre un être ? » [Fichte, *Seconde Introduction*, p. 267 (SW, I, p. 455-456)].

dogmatique »⁹⁰³. S'il est vrai que ce sentiment auquel le réaliste dogmatique fait appel pour justifier l'hypothèse d'une causalité extérieure à la conscience de la représentation s'avère insatisfaisant du point de vue d'une explication du caractère idéal de la représentation, reste que ce « sentiment » ne peut pas être ignoré par le système de l'idéalisme. Dans l'idéalisme transcendantal donc les « faits de la conscience » trouvent une élucidation dans le point de vue « artificiel » de la philosophie. La question qui se pose à nous à présent est de savoir plus précisément comment l'idéal-réalisme se présente comme le seul système qui parvient à apporter une réponse satisfaisante au problème de la réalité du savoir.

2.2. La réalité du savoir : explication de la limite et identité

Nous avons pu voir précédemment que la caractérisation de l'idéalisme transcendantal comme un idéal-réalisme implique que l'idéalité et la réalité du savoir trouvent une explication au sein de son système. L'idéalisme transcendantal est donc un idéal-réalisme et non pas un pur idéalisme qui ne saurait rendre compte du point de vue de la conscience ordinaire qui envisage les phénomènes comme étant les choses elles-mêmes. C'est pourquoi l'idéalisme transcendantal s'offre aux yeux de Schelling non pas seulement comme le seul idéalisme soutenable, mais aussi comme le seul système philosophique à même d'apporter une réponse satisfaisante au problème philosophique de la réalité du savoir, c'est-à-dire de l'accord de la représentation avec l'objet. Autrement dit, c'est son caractère d'idéal-réalisme qui assure à l'idéalisme transcendantal sa suprématie sur tous les autres idéalismes. Nous retrouvons dans cette conception le même argument que celui que nous avons désigné comme argument d'efficacité *explicative* dans le dernier chapitre de la section précédente, d'après lequel une théorie se trouve légitimée si elle parvient à expliquer ce qu'elle se propose d'expliquer.

Avant d'y revenir dans notre deuxième chapitre, où nous aborderons la question de l'apport théorique de l'idéalisme transcendantal, il importe à présent de comprendre plus précisément comment l'idéalisme transcendantal parvient à apporter une réponse au problème d'une explication du savoir, autrement dit, nous nous proposons ici de

⁹⁰³ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 419 ; HKA, I, 4, p. 146. Au contraire, l'insuffisance de la position philosophique du réalisme dogmatique ou empirique se caractérise par la négligence de l'activité qui rend possible la représentation ou, autrement dit, de la spontanéité des facultés de connaître du sujet.

dégager une détermination plus précise de la signification de l'idéalisme transcendantal en tant qu'idéal-réalisme.

La philosophie transcendantale se distingue de deux systèmes différents, qu'il s'agit de médiatiser dans leur unilatéralité : il s'agit de l'idéalisme et du réalisme dogmatiques. Qu'est-ce que cela signifie ? Nous avons déjà pu observer que la présentation schellingienne du débat entre dogmatisme et idéalisme transcendantal, si elle fait pencher la balance en faveur de ce dernier, suppose une détermination du problème philosophique comme étant celui de l'explication de la représentation, ce qui suppose l'explication de l'unité de la nécessité et de la liberté impliquées dans le phénomène représentatif ou encore suppose de rendre compte de la passivité et de l'activité engagées dans la genèse de la représentation. Ce questionnement correspond bien à une détermination transcendantale du problème de la réalité du savoir, dans la mesure où il considère 1) tout d'abord l'activité comme la notion fondamentale pour dégager la structure du phénomène de la sensation pour une conscience. Ainsi la sensation se présente-t-elle comme comportant à la fois de l'activité et de la passivité et 2) ensuite la passivité est élucidée à partir de la notion fondamentale de l'activité, à savoir comme « limite » (*Schranke*) de l'activité. Dans le vocabulaire transcendantal de Schelling, la notion de « limite » renvoie à une activité qui s'exerce sur elle. Alors que la limitation des objets n'est pas pour eux – car elle n'est pas posée en tant que limitation –, elle est, au contraire, une limitation *pour le Moi*, dans la mesure où celui-ci en a conscience. Cela signifie que le Moi exerce son activité sur la limite. La limitation dans le savoir ne peut pas être comprise comme une simple passivité.

Dans la perspective de la philosophie transcendantale, qui prend comme point de départ le pôle subjectif du savoir, la réalité de la représentation se laisse caractériser par la « sensation » comme expérience d'une limite de l'activité du sujet. C'est pourquoi le problème de la réalité du savoir se trouve finalement reprécisé dans les termes de la philosophie transcendantale comme problème de la réalité de la limite. L'idéal-réalisme doit pouvoir rendre compte de la réalité et de l'idéalité de la limite, à savoir que celle-ci est à la fois posée par le Moi et non posée par le Moi. C'est donc à partir d'une position concernant cette limite que Schelling déduit la position idéaliste, la position réaliste et celle de l'idéal-réalisme, position qui envisage la limite comme étant idéale (*ideell*) et réelle (*reell*) à la fois⁹⁰⁴.

⁹⁰⁴ *SIT*, p.48 (SW, I, 3, p. 385; HKA, I, 9-1, p. 76).

A partir de cet arrière-plan Schelling peut alors considérer que, dans la philosophie transcendantale, le philosophe explique à la fois l'idéalité et la réalité du savoir par une double activité dans le Moi⁹⁰⁵, alors que les deux systèmes que sont l'idéalisme et le réalisme dogmatiques se caractérisent par leur unilatéralité : l'idéaliste affirme la pure activité dans le savoir sans rendre compte de sa dimension de passivité pour le moi empirique et le réaliste dogmatique (ou empirisme) tombe dans le travers inverse⁹⁰⁶. Dans le *SIT*, Schelling va même jusqu'à déduire les deux positions de l'idéalisme et du dogmatisme à partir du point de vue supérieur qui est l'idéal-réalisme. Afin d'accomplir cette déduction, Schelling procède d'une manière semblable à celle de Fichte dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science* pour ce qui est de la détermination de la divergence entre l'idéalisme et le dogmatisme. En effet, Schelling explique le point de vue de l'idéalisme et du réalisme à partir de l'abstraction de l'une des activités du Moi. Ainsi, si je ne considère que l'idéalité de la limite, affirme Schelling, je suis dans une position idéaliste : la limite est simplement posée par le Moi. A l'inverse, si je ne considère que l'activité réelle, je suis dans un réalisme qui affirme que la limite est indépendante du Moi⁹⁰⁷.

Les systèmes idéaliste et réaliste se trouvent ainsi déterminés à partir de la conception transcendantale du problème de l'explication de la représentation. Or, la question se pose de savoir ce qui légitime une telle compréhension du problème. La réponse nous est donnée par Schelling dans l'*Aperçu* :

les actions *théoriques* de l'esprit humain lui-même n'obtiennent de signification *réelle* que par opposition aux actions *pratiques*. Que les actions originaires de l'esprit soient *nécessaires*, nous n'en prenons conscience que dans l'opposition avec l'arbitraire des actions libres. Mais que pour cette raison l'esprit dans son représenter ne soit pas purement *passif* et ne puisse l'être, nous n'en prenons à nouveau conscience pas autrement que du fait qu'il *pense* cette passivité, c'est-à-dire qu'il s'*élève* au-dessus d'elle, ou en d'autres termes, qu'il *agit librement*⁹⁰⁸.

⁹⁰⁵ Nous remarquerons néanmoins qu'en dépit de cette dualité d'activités, l'identité de l'activité consciente et inconsciente dans la production des phénomènes est ce qui permet, d'après Schelling, de résoudre la contradiction d'après laquelle un seul produit est en même temps un produit aveugle et cependant finalisé. Cf. *SIT*, p. 243-244 (SW, I, 3, p. 609-610 ; HKA, I, 9-1, p. 309)

⁹⁰⁶ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 418-419 ; HKA, I, 4, p. 145-146.

⁹⁰⁷ *SIT*, p. 49 (SW, I, 3, p. 386 ; HKA, I, 9-1 p. 77).

⁹⁰⁸ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 418-419 ; HKA, I, 4, p. 145 : « die *theoretischen* Handlungen des menschlichen Geistes selbst erhalten erst im Gegensatz gegen die *praktischen, reale* Bedeutung. Daß die ursprünglichen Handlungen des Geistes *nothwendig* sind, dessen werden wir nur im Gegensatz gegen die Willkür der freien Handlungen inne. Daß eben aber deswegen der Geist in seinem Vorstellen nicht

Schelling fait référence dans la citation ci-dessus à une double évidence de la raison pratique, par laquelle nous savons que nous sommes originairement libres et par laquelle une contradiction dans le Moi est posée. En effet, Schelling considère, dans le sillage de Fichte que c'est la contradiction entre, d'une part, le Moi comme intelligence et, d'autre part, le Moi absolu qui structure la partie pratique. Or, la dualité d'activités posées dans le Moi que ce conflit suppose et qui recoupe la distinction entre liberté et nécessité⁹⁰⁹ est ce qui permettra d'expliquer à la fois la réalité et l'idéalité de la limite. C'est sans doute la raison pour laquelle Schelling dérive de la compréhension de l'idéalisme transcendantal comme idéal-réalisme la partition du système en une philosophie théorique et en une philosophie pratique⁹¹⁰.

Nous ne nous attarderons pas sur toute la dialectique des deux activités, mais ce qui nous importe pour notre élucidation de l'idéal-réalisme, c'est que cette dualité ne prend son sens que dans un système théorico-pratique et cela pour une double raison : 1) tout d'abord, parce que la dualité d'activités dans le Moi ne s'avère être une hypothèse confirmée que du point de vue de la philosophie pratique ; et 2) deuxièmement, parce que la réalité de la limite ne peut être démontrée que dans la philosophie pratique, alors que son idéalité est montrée à partir de la partie théorique. Comment cela a-t-il lieu plus précisément ?

Commençons par élucider le premier point qui semble d'une certaine manière accorder une primauté à la partie pratique de la philosophie, dans la mesure où la thèse fondamentale de la dualité d'activités dans le Moi, à partir de laquelle le philosophe déduit le système de l'expérience, se fait à partir du point de vue de l'usage pratique de la raison. En effet, Schelling considère que c'est par le pouvoir pratique que nous arrivons à l'hypothèse d'un antagonisme originaire dans le Moi. Schelling s'inscrit ici dans le sillage de la philosophie fichtéenne, où il a pu lire que :

lediglich *passiv* sey, und seyn könne, dessen werden wir wiederum nicht anders inne, als dadurch, daß er diese Passivität *denkt*, d. H. Daß er sich über sie *erhebt*, oder mit andern Worten, daß er frei handelt ».

⁹⁰⁹ D'après M. Boenke, « „*Wäre er, so wären wir nicht* ”, *art. cit.*, p. 146, Schelling développe la variante métaphysique du problème du rapport entre liberté et nécessité dans la doctrine kantienne des postulats comme question du rapport entre absoluité et conditionnalité ou infini et fini dans le Moi.

⁹¹⁰ *SIT*, p. 49 (SW, I, 3, p. 386-387; HKA, I, 9-1, p. 78): « La philosophie théorique explique l'*idéalité* de la limite (ou : comment la limitation [*Begränzttheit*] qui n'existe originairement que pour l'agir libre devient-elle limitation pour le savoir ?) ; la philosophie pratique doit expliquer la *réalité* de la limite (ou : comment la limitation qui, originairement, est simplement subjective devient-elle objective ?). La philosophie théorique est donc un idéalisme, la philosophie pratique un réalisme, et seulement les deux ensemble sont le système achevé de l'idéalisme *transcendantal* ».

Dans le Moi pur, la raison n'est pas pratique, non plus que dans le Moi comme intelligence. La raison n'est pratique que dans la mesure où elle cherche à unifier les deux.

Et plus loin:

Tant s'en faut que la raison pratique doive reconnaître le primat de la raison théorique! Toute son existence en nous se fonde bien plutôt sur le *conflit* entre la raison auto-déterminante et la raison théorique-connaissante. Elle serait anéantie si ce conflit était supprimé⁹¹¹.

L'usage pratique de la raison, qui se caractérise par l'effort du sujet pour devenir autonome, implique qu'il y a une dualité entre une activité limitée et une activité illimitée dans le Moi, à partir de laquelle le mécanisme de genèse du Moi pourra être déduit. Or, c'est parce que le *SIT* se donne pour tâche de mettre en évidence le mécanisme de la genèse des représentations qu'il pourra gagner le dogmatique à la thèse de l'idéalisme transcendantal en montrant comment le système entier du savoir est posé par le Moi⁹¹² :

On peut démontrer même au dogmatique le plus entêté que le monde ne consiste au fond qu'en représentations, mais la pleine et entière conviction n'est obtenue qu'en

⁹¹¹ Fichte, *Recension de l'Enésidème*, p. 382-383 (traduction légèrement modifiée) (SW, I, p. 23-24: « Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt » et « Es ist so wenig wahr, daß die praktische Vernunft den Primat der theoretischen anerkennen müsse: Daß vielmehr ihre ganze Existenz auf den *Widerstreit* des selbstbestimmenden in uns mit dem theoretischen –erkennenden sich gründet, und daß sie selbst aufgehoben würde, wenn dieser Widerstreit gehoben wäre »).

⁹¹² Faute de cette exposition du mécanisme de genèse, le dogmatique peut même souscrire des positions philosophiques qu'il ne comprend pas. C'est ainsi que le dogmatique peut interpréter faussement la théorie de « l'harmonie préétablie » : tout en souscrivant à la thèse d'une harmonie entre les représentations des monades, il peut encore trouver nécessaire d'admettre l'existence d'un monde indépendant des représentations.

Schelling considère ainsi que l'idéalisme leibnizien bien compris ne diffère pas de l'idéalisme transcendantal [(*SIT*, p. 106-107 ; SW, I, 3, p. 453 ; HKA, I, 9-1, p. 149)], mais il critique l'image des deux horloges accordées, à laquelle Leibniz a recours dans le *Système nouveau de la communication des substances*. Cf. *SIT*, p. 175 (SW, I, 3, p. 531 ; HKA, I, 9-1 p. 228). C'est de la manière suivante que Schelling accorde une signification à la théorie de l'harmonie préétablie dans le système de l'idéalisme transcendantal: « il n'a pas non plus besoin d'une harmonie préétablie qui, comme celle de Leibniz d'après l'interprétation habituelle, se situe immédiatement entre l'intelligence et l'organisme, mais d'une harmonie située entre l'activité qui produit librement et celle qui produit inconsciemment, puisqu'il n'a besoin de la dernière pour expliquer un passage de l'intelligence dans le monde extérieur ». [*Ibid.*, p. 147 (SW, I, 3, p. 500 ; HKA, I, 9-1, p. 196-197)]. La théorie de l'harmonie préétablie va aussi jouer un rôle dans la partie pratique du système pour rendre concevable l'action réciproque de plusieurs sujets. Cf. *Ibid.*, p. 183 (SW, I, 3, p. 540 ; HKA, I, 9-1 p. 237-238).

exposant complètement le *mécanisme de leur genèse* à partir du principe intérieur de l'activité spirituelle⁹¹³.

Tout l'apport de l'idéalisme transcendantal par rapport à l'idéalisme du dogmatique réside donc dans la dualité des activités de la conscience et le procédé schellingien de déduction de la nécessité de la coexistence des deux activités comme la preuve générale (*der allgemeine Beweis*) de l'idéalisme transcendantal suffit à nous convaincre de l'importance cruciale de cette thèse⁹¹⁴. Or, la déduction de la dualité d'activités doit être livrée par ce que Schelling appelle une philosophie supérieure théorico-pratique⁹¹⁵. Mais comment l'idéal-réalisme ou l'idéalisme transcendantal se laisse-t-il penser comme étant intrinsèquement un système théorico-pratique ?

Comme il appert de nos analyses ci-dessus, la division architectonique du système en philosophie pratique et philosophie théorique met en jeu la possibilité pour cet idéalisme, non pas seulement d'expliquer l'idéalité de la borne, mais aussi sa réalité, ce que l'« idéalisme dogmatique »⁹¹⁶ n'est pas capable de faire. L'idéalité de la borne est ainsi expliquée dans la philosophie théorique, sa réalité dans la philosophie pratique. Or, cette thèse ne se laisse comprendre encore une fois qu'à partir de la conception transcendantale de la réalité du monde extérieur qui en est l'arrière-plan.

Comme nous avons pu le mettre en évidence dans notre premier chapitre, il est nécessaire de distinguer deux acceptions du terme de « réalité » qui peut tantôt désigner la réalité dans son opposition à l'idéalité, c'est-à-dire l'objet tel qu'il n'est pas déterminé de part en part par une conscience, tantôt la réalité absolue comme identité de l'idéalité (et donc de la pensée et de la représentation) et de la réalité (dans son sens dérivé cité). Cette distinction nous permet de mettre en lumière un double niveau dans la manière dont Schelling soulève le problème de la réalité du savoir et qui nous semble différer du questionnement fichtéen à ce propos. En effet, Schelling s'interroge à la fois

⁹¹³ *Ibid.*, p. 42 (SW I, 3, p. 378; HKA, I, 9-1, p. 69): « Es läßt sich auch dem hartnäckigsten Dogmatiker demonstrieren, daß die Welt doch nur in Vorstellungen bestehe, die volle Ueberzeugung aber kommt erst dadurch, daß man den *Mechanismus ihres Entstehens* aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt ».

⁹¹⁴ *Ibid.*, p. 43 (SW I, 3, p. 379-380; HKA, I, 9-1, p. 70).

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 43 (SW I, 3, p. 379; HKA, I, 9-1, p. 70) Cf. la même formulation dans l'*Aperçu*, SW I, 1, p. 409; HKA, I, 4, p. 136.

⁹¹⁶ *Aperçu*, (SW I, 1, p. 418-419; HKA, I, 4, p. 145-146): « Mais dès lors le problème de la philosophie théorique est précisément celui-ci, à savoir d'unir, dans l'explication de la représentation, la nécessité et la liberté, la contrainte et l'auto-activité, la passivité et l'activité; car dans la mesure où l'on sacrifie le pâtre à l'activité ou l'activité au pâtre, dans le premier cas nous tombons dans un idéalisme dogmatique, dans le second cas, dans un réalisme dogmatique (ou empirisme), deux systèmes tous deux également faux ».

sur la possibilité pour une conscience d'avoir une représentation d'un objet qu'elle envisage comme extérieur à elle (le monde) et sur l'identité de cette représentation avec l'objet représenté. Nous comprenons ainsi pourquoi le problème de la réalité du savoir, tel qu'il est posé à un premier niveau, est identique, pour la philosophie transcendantale, à la problématique d'une nécessité que la conscience éprouve et qui est celle de l'existence du monde extérieur qui lui apparaît comme étant un fait face auquel elle n'est pas libre, autrement dit la conscience n'est pas libre d'avoir ou non la perception d'un monde qui lui est extérieur.

Expliquer donc la réalité du savoir revient pour Schelling, et cela est aussi le cas chez Fichte, à rendre compte de cette nécessité de la sensation (*Empfindung*)⁹¹⁷. Or, la question de pose de savoir dans quelle mesure le problème de la réalité du savoir ou de la « limite » ainsi compris ne peut selon Schelling, qui reprend ici une thèse fichtéenne de la *Grundlage*, recevoir de réponse que dans la partie pratique du système.

Comme A. Schnell le remarque, la notion de « réalité » chez Fichte met en jeu le caractère actif de ce qui est (le réel extérieur étant dans ce contexte compris comme une réalisation pratique du Moi). Par là, Fichte inscrit ainsi le pratique au cœur du théorique dans la *Doctrine de la Science* comme discipline qui semble être d'abord théorique, dans la mesure où elle s'interroge sur le fondement du savoir.⁹¹⁸

En effet, dans l'optique de Fichte dans la *Grundlage*, l'une des conditions de possibilité de la représentation est la position d'une limite par le Moi entre soi-même et quelque chose d'autre. Nous comprenons que cette position d'une limite est

⁹¹⁷ Schelling affirme, dans le sillage de Fichte, que l'action vis-à-vis de laquelle nous nous sentons libres est idéale (*ideal*), et celle vis-à-vis de laquelle nous nous sentons contraints est réelle (*real*). Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 372 ; HKA, I, 4, p. 91. L'auteur considère ainsi plus loin que notre croyance en la réalité (*Realität*) en dehors de nous tient à une sensation originaire (*ursprüngliche Empfindung*). Cf. *Aperçu*, SW, I, 1, p. 381 ; HKA, I, 4, p. 108. Dans la philosophie de la nature, à propos de la qualité, Schelling affirme encore que la réalité (*Realität*) n'est présente que dans la sensation (*Empfindung*). Cf. *Idées*, SW, I, 2 p. 269 ; HKA, I, 5, p. 249.

Remarquons néanmoins qu'à l'explication de la nécessité de la sensation comme source de croyance en la réalité du monde extérieur s'ajoute, pour la philosophie transcendantale, le besoin d'expliquer la nécessité de la loi de la causalité. Il importe donc non pas seulement d'expliquer la sensation par laquelle la conscience se sent affectée par un objet, mais en outre d'expliquer la nécessité que la conscience perçoit dans la liaison des plusieurs représentations. En effet, la conscience considère la succession de la cause et de l'effet comme étant intrinsèque aux choses mêmes. Dans la mesure où la loi de causalité exprime pour la conscience un ordre nécessaire dans lequel le sujet est contraint de représenter les phénomènes, elle est la marque distinctive d'une succession réelle d'avec une succession simplement idéale de nos représentations (*ideale Auseinanderfolge unserer Vorstellungen*). C'est pourquoi Schelling peut affirmer dans *l'Introduction aux Idées* SW, I, 2, p. 30 (HKA, I, 5, p. 85) que le problème fondamental de toute philosophie est d'expliquer comment l'esprit parvient à attribuer de la nécessité à la succession de causes et effets.

fondamentale, car elle engage la différence entre ce qui relève du Moi et ce qui relève de l'extérieur. Or, la position d'une telle limite n'est explicable que par la position d'une limite entre l'activité finie et l'activité infinie du Moi. Mais c'est justement cette position qui demeure non élucidée dans la partie théorique de la *Grundlage*, dans la mesure où la limite entre un Moi fini et un Non-Moi fini ne peut être que le résultat d'un choc (*Anstoß*), supposant que le Moi est plus qu'une intelligence passive. C'est justement ce choc qui permet la transformation de la pure activité pratique du Moi dans un effort (*Streben*) infini qui engage tout le mécanisme de la partie théorique. C'est pourquoi nous avons affaire dans la partie théorique à des formes de la connaissance et dans la partie pratique au contenu réel de ces formes que sont les sentiments sensibles. Autrement dit : la partie théorique de la *Doctrine de la Science* s'achève sur le fait qu'il y a un objet, alors que la partie pratique résout les questions concernant ses qualités et son contenu⁹¹⁹.

A la suite des analyses de notre deuxième partie et compte tenu de ce qui précède, il est clair que le « primat du pratique » (*Primat des Praktischen*)⁹²⁰ implique pour le Fichte de la *Doctrine de la Science* d'Iéna que le problème de la déduction de la représentation trouve une réponse dans la partie pratique du système. Nous retenons ainsi que le système de la *Grundlage* prône la constitution pratique de l'objectivité de la sensation sur laquelle repose la réalité d'un objet extérieur à la conscience.

⁹¹⁸ A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, op. cit., p.65. A. Schnell se propose dans ce contexte de lire les remaniements opérés par Fichte dans les versions successives de la *Grundlage* comme une tentative de mieux intégrer la dimension pratique dans le processus de reconstruction du savoir.

⁹¹⁹ Pour un commentataire de cette thèse cf. cf. D. Breazeale, « Der Fragwürdige 'Primat der praktischen Vernunft' », art.cit. , p. 258.

⁹²⁰ L'idée d'une primat du pratique signifie chez Fichte que l'essence de la raison est pratique. Cf. Fichte, *Grundlage*, p.41 (SW, I, p.126), où celui-ci affirme que la raison est en soi pratique et ne devient théorique que dans l'application de ces lois à un Non-Moi qui la limite. Cf. encore *Ibid.*, p. 135 (SW, I, 1, p. 264), où il est affirmé qu'aucune intelligence n'est possible en l'homme s'il ne possède pas un pouvoir pratique.

Nous remarquerons néanmoins qu'il est problématique de parler d'un « primat du pratique » chez Fichte sans avoir précisé auparavant la signification accordée au terme de « pratique ». C. Cesa a remarqué dans son article « Zum Begriff des Praktischen bei Fichte », art. cit., p. 462, que ce terme fait l'objet d'emplois différents. A cet égard, M. Siemek, « Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte », art. cit., p. 395 a proposé de distinguer deux sens du terme chez Fichte: tout d'abord un sens plus général comme étant identique au « Moi » et ensuite comme désignant un pouvoir spécifique du Moi.

D. Breazeale me semble fournir une solution convaincante au problème de la détermination du primat du pratique chez Fichte, en mettant en évidence que Fichte, en parlant de « primat du pratique », veut attirer l'attention sur la nouveauté de sa propre philosophie, d'après laquelle le pouvoir pratique de la raison possède un rôle dans la constitution des objets de l'expérience. Cf. D. Breazeale, « Der Fragwürdige 'Primat der praktischen Vernunft' in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* » in *Fichte-Studien*, 1997 (10), p. 266. Pour un aperçu de la pluralité des significations du « pratique » chez Fichte, on pourra se rapporter à Daniel E. Breazeale, « Die systematische Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit », in Hans Georg von Manz et Günter Zöller (hrsg.), *Fichtes*

Schelling hérite indiscutablement de la conception fichtéenne de la *Grundlage*, d'après laquelle le problème théorique de la déduction de la représentation ne peut trouver une réponse que dans la partie pratique de la philosophie⁹²¹.

Dès ses premiers écrits, comme nous l'avons montré dans la deuxième partie de notre travail, Schelling souligne la dimension antinomique de l'usage de la raison théorique à la faveur d'un usage pratique qui rend possible une résolution du problème philosophique. C'est cette possibilité d'une résolution du problème dans la philosophie pratique qui semble intéresser le plus Schelling dans l'élaboration d'une partie pratique de la philosophie et nous observons que, dans la philosophie pratique du *SIT*, Schelling, se contente de fournir une déduction des conditions de pensabilité de l'agir libre et il n'est très rarement question que d'une philosophie pratique *appliquée*. Plus précisément : ce qui intéresse Schelling dans l'idée d'un « primat du pratique », c'est la conception d'après laquelle la philosophie pratique dispose des ressources pour l'élaboration d'une science après la critique kantienne.

Dès l'*Aperçu*, Schelling soutiendra explicitement que le problème de la réalité du savoir ne peut trouver de réponse que dans la philosophie pratique et, dans le *SIT*, Schelling rappelle que la limite ne peut devenir réelle que par la lutte (*Ankämpfen*) du Moi contre la limite⁹²², lutte qui ne peut relever de son pouvoir pratique et non pas de la passivité du Moi comme intelligence. La réalité du monde extérieur suppose ainsi que j'essaie d'agir sur lui, autrement dit que c'est parce que j'exerce mon activité sur l'objet que je l'éprouve comme une résistance. Schelling considère ainsi que l'activité par laquelle est produit le monde objectif est originairement identique à celle qui

praktische Philosophie. Eine systematische Einführung, Hildesheim/Zürich/ New York, Georg Olms Verlag, 2006, p. 39-72.

⁹²¹ L'idée d'un problème théorique et d'une réponse pratique à ce problème se trouve déjà chez Kant. En effet, dans la deuxième section du « Canon de la raison pure », Kant envisage la troisième question posée par la raison, à savoir, « *Que m'est-il permis d'espérer?* » comme étant à la fois pratique et théorique, « de telle sorte que le pratique ne conduit que comme un fil conducteur à la solution de la question théorique et, quand celle-ci va plus haut, de la question spéculative » [Kant, CRP, « Théorie transcendantale de la méthode », p. 1365 (AK, III, p. 523)].

⁹²² *SIT*, p. 47 (SW, I, 3, p. 385 ; HKA, I, 9-1, p. 76). Schelling ajoute que l'une des conditions pour que la limite soit envisagée comme réelle par la conscience c'est que l'activité dirigée contre la borne soit inconsciente. En effet, si cette activité était consciente, la conscience s'attribuerait à elle-même la production de cette limite, c'est-à-dire que cette limite serait alors idéelle.

La notion d'activité aveugle (*blinde Thätigkeit*) sera ainsi fondamentale dans la déduction du *SIT*, car c'est elle qui permet de comprendre comment le moi, qui est originairement activité, apparaît aussi comme étant passif dans le savoir. En effet, le « sentiment de contrainte » ou de passivité dans le savoir ne peut être pensé dans le cadre de l'idéalisme que s'il renvoie à une activité aveugle. Cette activité, dans la mesure où elle est « aveugle », n'a pas un savoir d'elle-même et de ses produits. Par conséquent, ses produits n'apparaissent pas comme des produits de l'activité, mais comme des choses opposées à l'activité du Moi.

s'extériorise dans le vouloir. Ainsi, la réalité de la limite, qui suppose une opposition réelle au Moi, est à penser dans le cadre d'une position du Moi:

Le Moi est un monde totalement fermé en soi, une monade qui ne peut sortir de soi et dans laquelle il ne peut non plus rien entrer du dehors. Jamais quelque chose d'opposé (un objectif) ne surviendrait donc en elle si cet opposé aussi n'était posé en même temps par l'action originaire d'autoposition⁹²³.

Bien que les analyses de Schelling concernant la position d'une opposition dans le Moi diffèrent à ce propos de celles de Fichte, notamment concernant le rôle du « choc » dans l'élucidation de l'opposition dans le Moi⁹²⁴, nous remarquons que le *credo* fondamental de Fichte est admis par Schelling, à savoir que la réalité du savoir n'est explicable qu'à partir d'une philosophie pratique et que ce n'est qu'en tant que système théorico-pratique que l'idéal-réalisme peut être élaboré en tant que système philosophique.

Or, c'est parce que l'idéal-réalisme, qui affirme la réalité de la limite et donc du savoir que l'on a du monde extérieur, comporte nécessairement une philosophie pratique qu'il peut disposer d'un avantage théorique dans son explication du savoir par rapport à celle du dogmatique⁹²⁵. Comme nous l'avons vu, le trait caractéristique de l'explication dogmatique est de prendre l'opposé (le Non-Moi) comme principe explicatif de la limitation du Moi. Or, l'explication de la limitation du Moi par un « objectif » ne tient pas compte du fait que la conscience de soi n'est concevable qu'en tant qu'acte. Ainsi Schelling affirme-t-il que « le dogmatique explique la limitation du

⁹²³ *SIT*, p. 44-45 (SW I, 3, p. 381; HKA, I, 9-1, p. 72): « Das Ich ist eine ganz in sich beschlossene Welt, eine Monade, die nicht aus sich heraus, in die aber auch nichts von außen herein kommen kann. Es würde also nie etwas Entgegengesetztes (ein Objectives) in sie kommen, wenn nicht durch die ursprüngliche Handlung des Selbstsetzens zugleich auch jenes gesetzt wäre ».

⁹²⁴ On peut en effet lire une critique de Fichte dans le passage suivant du *SIT*, p. 85 (SW, I, 3, p. 428 ; HKA): « On peut tenter au contraire d'expliquer l'évidence de l'intuition sensible par l'hypothèse qu'il y a dans notre intuition un quelque chose qui s'ajoute par le choc (*Anstoß*) ou l'impression. [Mais] tout d'abord, par un choc (*Anstoß*) sur le sujet (*Wesen*) représentant, ce n'est pas l'objet lui-même mais seulement son effet qui passera en lui. Or, dans l'intuition, ce n'est pas le simple effet d'un objet, mais c'est l'objet lui-même qui est immédiatement présent ».

X. Tilliette, *Schelling : une philosophie en devenir, op.cit.*, tome I, p. 203 considère qu'il est peu probable que Schelling critique Fichte dans ce passage, alors que J. Stolzenberg, « "Geschichte des Selbstbewußtseins" . Reinhold – Fichte – Schelling », *art. cit.*, p. 93-113 propose de lire les écarts schellingiens vis-à-vis de l'explication fichtéenne de la conscience de soi comme une critique de l'*Anstoß*.

⁹²⁵ Cet avantage de l'explication de l'idéalisme transcendantal sera aussi réaffirmé à l'intérieur du *Système* contre l'empirisme. Cf. *SIT*, p. 71 (SW, I, 3, p. 413 ; HKA, I, 9-1, p. 106). Cf. aussi *ibid.*, p. 85 (SW, I, 3, p. 428 ; HKA, I, 9-1, p. 123-124), où Schelling considère que le dogmatique ne parvient pas à expliquer la représentation.

Moi seulement comme on expliquerait celle d'un objet, c'est-à-dire qu'il explique la limitation en et pour soi, mais non un *savoir de cette limitation* »⁹²⁶.

C'est dans la possibilité d'expliquer le savoir de la limitation que réside l'apport théorique du recours à l'instance pratique de la conscience comme acte. Le savoir de la limitation est la représentation, dont l'explication est la tâche de la philosophie elle-même et qui ne peut être accomplie que dans un idéalisme transcendantal. La légitimité de l'idéal-réalisme repose ainsi à la fois sur la possibilité d'expliquer l'idéalité et la réalité du savoir et sur l'évidence pratique de la conception du « Moi » comme activité.

Cependant, l'idée que Schelling formule au début du *SIT* d'une téléologie et d'une philosophie de l'art comme médiatrices entre la partie théorique et la partie pratique du système est l'aveu même que l'articulation théorico-pratique du système n'est en réalité possible que sur fond d'une unité de l'usage théorique et pratique de la raison qui dépasse la dualité de la théorie et de la pratique⁹²⁷. De surcroît, l'élaboration de la philosophie de la nature comme une philosophie théorique a pour corollaire une certaine insuffisance théorique de l'idéalisme transcendantal, que Schelling met en évidence dans sa correspondance avec Fichte.

Or, le fait que Schelling reconnaît une certaine insuffisance à la fois à la dualité théorico-pratique de l'idéalisme transcendantal (que la philosophie de l'art vient dépasser) et à l'idéalisme transcendantal comme seul système philosophique (alors que la philosophie de la nature se présente comme son deuxième volet) est significatif de la spécificité de la compréhension schellingienne du statut de l'idéalisme transcendantal. Dans ce contexte, la question se pose de savoir dans quelle mesure l'interprétation schellingienne de l'idéalisme transcendantal s'accompagne de la thèse d'après laquelle l'identité de l'idéalité et de la réalité, dont le pendant architectonique est l'identité théorico-pratique du système, demande à ce que l'articulation du théorique et du pratique trouve son expression dans une *présentation* de l'identité dans la téléologie et dans la philosophie de l'art. Nous nous proposons d'aborder ce problème dans notre prochain chapitre. Il pourra alors s'avérer que le problème de la réalité du savoir, tel qu'il se pose dans le second niveau que nous avons distingué de cette question à savoir comme le problème d'une identité entre idéalité et réalité, a pour corollaire le dépassement du cadre d'une explication de la nécessité qui accompagne les représentations d'une conscience.

⁹²⁶ *Ibid.*, p. 45 (SW I, 3, p. 382 ; HKA, I, 9-1, p. 73).

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 15 (SW, I, 3, p. 349; HKA, I, 9-1, p. 39).

Chapitre II

La preuve de la philosophie transcendante

Au terme des analyses conduites dans le chapitre précédent, nous avons identifié le foyer problématique de l'interprétation de l'idéalisme transcendantal par Fichte et par Schelling comme étant celui de la détermination du *lieu* ultime à partir duquel la question de la réalité du savoir pouvait recevoir une réponse. La question de la détermination de ce *lieu*, loin de n'être qu'une simple affaire d'ordre architectonique, s'est avérée être indissociable de la question de la possibilité même de l'idéalisme transcendantal en tant que position philosophique qui se distingue des autres systèmes par un traitement spécifique du problème philosophique de la réalité du savoir.

C'est à partir de cet arrière-plan que nous nous proposons d'interpréter le dépassement de l'idéalisme transcendantal par lui-même dans la philosophie schellingienne vers 1800. En effet, nous considérons que la détermination du statut de l'idéalisme transcendantal en tant que l'un des deux volets du système philosophique se présente comme le corollaire de la position propre à l'idéalisme transcendantal schellingien, qui se distingue, depuis l'*Aperçu*, par la thèse de l'identité de l'esprit et de la nature dans le Moi. Il est à ce titre significatif que le *dépassement par l'intérieur*⁹²⁸ de l'idéalisme transcendantal soit pensé, dans les termes qui sont ceux de Schelling, comme un « extension » de cet idéalisme⁹²⁹, terme qui semble laisser entendre que la philosophie de la nature, en tant qu'élargissement de la philosophie transcendante, s'inscrit dans la continuité immédiate des thèses du transcendentalisme. Nous reviendrons sur cette conception dans les pages qui suivent.

Afin de pouvoir déterminer plus avant le système schellingien de l'idéalisme transcendantal, la question se pose pour nous à présent de savoir comment Schelling

⁹²⁸ Nous remarquons que cette expression de dépassement de l'idéalisme transcendantal ne se trouve pas dans le texte de Schelling lui-même. Néanmoins, nous nous croyons autorisée à l'employer ici pour désigner le franchissement du cadre de l'idéalisme transcendantal fichtéen qui s'opère à partir d'une transformation par Schelling de cet idéalisme lui-même. Le terme doit ainsi être lu sans la connotation qui lui revient en tant que traduction du vocable allemand d'*Aufhebung*.

⁹²⁹ Lettre de Schelling à Fichte datée de 19 novembre 1800, in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 99, 102 (*Schelling-Fichte Briefwechsel*, p. 179, 181).

procède à élargissement de l'idéalisme transcendental en prenant appui sur cet idéalisme lui-même. Nous avons vu précédemment que l'auteur, dans le sillage de Fichte, considère que le problème philosophique majeur est celui d'expliquer comment certaines représentations s'imposent avec nécessité à la conscience, question qui correspond à une formulation transcendante du problème de savoir quelle réalité revient au savoir que nous avons du monde extérieur. Or, si le problème de la réalité du savoir est, pour Schelling, l'équivalent de ce questionnement fichtéen, il n'en reste pas moins vrai que ce problème, tel qu'il est posé par Schelling, dépasse le cadre de la question fichtéenne, dans la mesure où l'auteur reconduit finalement le problème de la réalité du savoir à la question de la possibilité de l'accord de la représentation du sujet avec l'objet extérieur, accord qui n'est possible, dans l'optique de Schelling, que sur le fond d'une identité de l'esprit et de la nature.

Dans ce contexte, nous avançons l'hypothèse d'après laquelle le dépassement d'un questionnement plus proche de la philosophie transcendante fichtéenne par Schelling s'inscrit dans l'horizon d'un dédoublement du problème philosophique en deux interrogations qui, quoique indissociables, n'en sont pas moins distinctes, à savoir, d'une part, le problème de la réalité du savoir que nous avons du monde de l'expérience et, d'autre part, le problème de la réalité du savoir philosophique⁹³⁰. Comme nous avons eu l'occasion de le voir dès notre première partie, ce double problème se pose tout particulièrement dans le cadre de la philosophie postkantienne. L'idéalisme transcendental se comprend, en effet, comme une philosophie qui doit pouvoir rendre compte de la réalité des synthèses qui sont accomplies dans les propositions du système, étant ainsi fidèle à l'esprit de l'entreprise critique kantienne. Autrement dit, l'idéalisme transcendental après Kant, en tant que discours sur les conditions de possibilité de la conscience de soi et de son corrélat qui est l'existence du monde extérieur, doit pouvoir disposer d'une *évidence* de sa réalité.

Nous nous sommes ainsi efforcée de montrer, dans le chapitre précédent, dans quelle mesure l'idéal-réalisme de l'idéalisme transcendental schellingien ne se donne pas seulement pour tâche d'expliquer les faits de la conscience, mais qu'il y va de la

⁹³⁰ Ces deux problèmes se trouvent être indissociables car une réponse à la question de la réalité du savoir ne peut s'avérer correcte que si, dans le discours même sur ce savoir, les conditions dégagées par le philosophe de cette réalité du savoir possèdent à leur tour de l'« effectivité ». Cf. *SIT*, p. 19 (SW, I, 3, p. 353; HKA, I, 9-1, p. 43) : « On admet à titre d'hypothèse qu'il y a dans notre savoir en général *de la réalité*, et on demande : quelles sont donc les conditions de cette réalité ? – Qu'il y ait *effectivement* de la réalité dans notre savoir, cela dépendra de ce que ces conditions d'abord seulement déduites pourront

mise en évidence ou de la présentation de ce qui se trouve au fondement même de ces faits et qui est, dans la perspective de l'auteur, l'identité de la dualité des activités dans la conscience. C'est cette conception de l'idéalisme transcendantal qui conduit Schelling à l'élaboration d'une philosophie de l'art comme une partie du système et dont l'élaboration vise ainsi à fournir une preuve de la réalité de la thèse de l'idéalisme transcendantal. Cette preuve n'est possible que par une convergence de l'usage théorique et de l'usage pratique de la raison, dont l'articulation a lieu dans la philosophie de l'art, qui opère en même temps un dépassement de leur dualité.

Ce problème de la réalité du savoir de l'idéalisme transcendantal n'engage toutefois pas seulement la conception d'une philosophie de l'art, mais détermine en outre le statut de la philosophie transcendante face à la philosophie de la nature, comme nous essayerons de le montrer dans le deuxième point du présent chapitre.

1) La philosophie de l'art est-elle une preuve de l'idéalisme transcendantal?

1.1 Les preuves de l'idéalisme transcendantal : possibilité, effectivité, réalité

Le problème de la réalité du savoir de l'idéalisme transcendantal, savoir qui réside proprement pour Schelling dans la thèse de l'identité de l'activité consciente (vouloir) et de l'activité inconsciente (nature) dans le Moi, se pose tout d'abord dans la perspective de rendre convaincante la thèse de l'identité, autrement dit, que ce problème se pose tout particulièrement dans le cadre de la communication du savoir. Dans ce contexte, il est indissociable de toute la problématique d'une « preuve » (*Beweis*) de l'idéalisme transcendantal, qui laisse entendre en elle l'interrogation sur la possibilité de la communication de ce savoir à une conscience qui ne dispose pas déjà de l'évidence de l'idéalisme transcendantal que procure l'intuition intellectuelle. L'analyse des plusieurs types de preuve de l'idéalisme transcendantal, que Schelling semble envisager comme possibles, doit pouvoir nous permettre d'un côté d'inscrire la conception d'une philosophie de l'art dans le cadre d'une telle preuve ; et de l'autre, de déterminer plus précisément dans quelle mesure la philosophie de la nature peut apporter un « élargissement » à la philosophie transcendante.

ensuite être effectivement montrées » (traduction légèrement modifiée). C'est justement à ce problème qu'un « savoir du savoir » doit répondre.

Quoique Schelling ne thématise pas les différents types de preuve admis en tant que tels, nous croyons possible d'en distinguer trois principaux : 1) En premier lieu, il faut mentionner la preuve de la possibilité de l'idéalisme transcendantal. Cette preuve se dédouble à son tour : d'abord la preuve de l'idéalisme transcendantal en tant que position philosophique qui part du sujet pour expliquer la représentation de l'objet extérieur. Cette preuve se fait à partir d'une analyse du questionnement propre à la philosophie et nous en trouvons un exemple au début du *SIT*⁹³¹. Ensuite, il existe une preuve formelle de la possibilité pour le principe de pouvoir fonder un système de l'idéalisme transcendantal, qui est lui-même un système théorico-pratique. Cette preuve nous semble avoir lieu dans la « Déduction générale de l'idéalisme transcendantal »⁹³². Dans les deux cas, la preuve a trait à la possibilité de l'idéalisme transcendantal. 2) Mentionnons également la « preuve factuelle » de l'élaboration effective du système, qui concerne sa *mise en œuvre* pour ainsi dire et qui se trouve reliée à l'argument que nous avons nommé d' *efficacité explicative* ⁹³³. Enfin, 3) nous n'oublierons pas la preuve ou mieux, le document⁹³⁴ de la réalité de la thèse de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire la preuve de la vérité de la position d'une identité de l'esprit et de la nature dans le Moi. Cette preuve sera fournie moyennant une objectivation de l'identité, c'est-à-dire d'une présentation de cette identité à même un objet qui s'offre à la sensibilité.

Il importe alors de fournir une brève analyse des preuves de l'idéalisme transcendantal et de comprendre pourquoi Schelling ne se contente pas des deux premiers types de preuve de ce dernier mais considère, au contraire, encore nécessaire d'introduire un troisième type de preuve qui doit être fournie par une philosophie de l'art. D'après notre hypothèse, cela est dû au fait que Schelling cherche à s'inscrire dans le cadre kantien de la première critique, d'après lequel la synthèse *a priori* ne peut recevoir une signification et corrélativement, de la réalité que par une intuition.

Or, le modèle probant des deux premières preuves ne suppose pas le recours à une telle intuition. En quoi consistent exactement les deux premières preuves ? La

⁹³¹ *Ibid.*, p. 7-8 (SW, I, 3, p. 339-349; HKA, I, 9-1, p. 29-30).

⁹³² *Ibid.*, p. 43 (SW, I, 3, p. 379-380; HKA, I, 9-1, p. 70-71).

⁹³³ Nous avons déjà remarqué qu'il est souvent question, dans l'argumentation des textes de Schelling, d'explicabilité (*Erklärbarkeit*) des objets dont il s'agit de rendre raison. En effet, c'est une exigence permanente de l'auteur que la philosophie du criticisme achevé puisse délivrer des principes qui sont capables d'apporter des réponses à des problèmes qui ne se laissent pas résoudre dans le cadre d'autres systèmes philosophiques.

⁹³⁴ *Ibid.*, p. 259 (SW, I, 3, p. 627 ; HKA, I, 9-1, p. 328). Comme nous le verrons, il est plutôt question, à ce niveau de document (*Document*) plutôt que de preuve (*Beweis*) qui peut renvoyer à l'élaboration d'une argumentation.

première preuve qui a trait à la possibilité de l'idéalisme transcendantal réside tout d'abord dans une déduction du concept d'un système de l'idéalisme transcendantal comme tâche d'un système à accomplir selon l'idée de la « concevabilité de cette fin » (*Denkbarkeit dieses Zwecks*) (fin qui est proprement le concept de la *Doctrine de la Science*), présente dans l'écrit *Sur le concept* de Fichte et distincte de l'accomplissement de cette fin dans la réalité⁹³⁵, alors que la deuxième preuve repose sur le fait qu'un système fournit effectivement une explication convaincante de certains phénomènes, qui ne se laissent pas expliquer par ailleurs dans le cadre d'autres systèmes philosophiques.

En effet, Schelling fait voir, au paragraphe 1 du texte, dans le « Concept de la philosophie transcendante » que l'idéalisme transcendantal comme philosophie qui part du pôle subjectif du savoir pour expliquer l'objet de la conscience, se laisse penser à partir du questionnement fondamental de la philosophie qui est celui de l'accord du subjectif avec quelque chose d'objectif dans le savoir⁹³⁶. Cette mise en évidence, dans la mesure où elle s'inscrit dans la déduction du concept de la philosophie transcendante, constitue une preuve de la possibilité de l'idéalisme transcendantal, autrement dit que celui-ci se laisse penser comme l'une des deux possibilités du système philosophique, dont l'autre est la philosophie de la nature⁹³⁷. De même, la déduction du principe de la philosophie dans la deuxième section nous semble s'inscrire dans la perspective d'une preuve de la possibilité de l'idéalisme transcendantal. Dans ce cadre, Schelling considère que la « preuve de la coexistence nécessaire des deux activités dans le Moi », tirée du principe (le Moi), est « une preuve générale de l'idéalisme transcendantal » (*ein allgemeiner Beweis des transscendentalen Idealismus*)⁹³⁸. Le texte nous suggère qu'il s'agit ici d'une preuve du caractère « principiel » du principe, c'est-à-dire de sa possibilité d'être principe d'un système. Cela ne peut être le cas que s'il peut structurer

⁹³⁵ Fichte *Sur le concept*, p. 37 (SW, I, p. 46). Fichte affirme dans ce texte que « la possibilité de la science exigée ne se peut montrer que par sa réalité effective (*Wirklichkeit*) » [*Ibid.*, p.35 (SW, I, p. 44)]. Dans l'*Introduction aux Idées*, Schelling opposera deux manières de procéder pour rendre compte de la possibilité du concept de la philosophie de la nature qui se trouveront liées dans le *SIT* : 1) la manière analytique de procéder à partir d'un point de départ donné qui est présupposé pour en déduire (*herleiten*) ensuite les conséquences ; 2) considérer avant tout si ce concept de la philosophie de la nature a de la réalité et s'il exprime quelque chose qui se laisse exécuter. Cf. *Introduction aux Idées*, SW, I, 2, p. 11; HKA, I, 5, p. 69.

⁹³⁶ *SIT*, p. 7-8 (SW, I, 3, p. 339-349; HKA, I, 9-1, p. 29-30).

⁹³⁷ *Ibid.*, p.8-9 (SW, I, 3, p. 340-342; HKA, I, 9-1, p. 29-31).

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 43 (SW, I, 3, p. 380 ; HKA, I, 9-1, p. 70).

la dualité théorico-pratique propre à l'idéalisme transcendantal et s'il peut être le moteur de la progression dans le système⁹³⁹.

Cette preuve générale et formelle ne doit pas être confondue avec ce que Schelling nomme la « preuve par le fait » (*Beweis durch die That*) de l'idéalisme transcendantal et qui implique le développement effectif du système⁹⁴⁰. La « preuve par le fait », signifiant la réalisation effective du système, se présente ainsi comme une preuve de la réalité du concept de la philosophie transcendante qui ne relève pas d'une intuition donnée, mais renvoie à un autre principe de vérification de la réalité du concept et qui est la réalisation de ce concept même⁹⁴¹.

Nous remarquerons ainsi que l'idée d'une preuve formelle de la possibilité du système qui s'appuie sur son concept ainsi que de son effectuation « par le fait » sont le corollaire de l'idée que le concept de la philosophie et, corrélativement, celle d'un système philosophique ne sont pas quelque chose que nous pourrions nous approprier par des définitions du concept, mais que le concept exprime plutôt une fin que le philosophe se propose. Autrement dit, le concept de la philosophie, en tant que tâche à réaliser, relève de l'usage pratique de la raison ou encore de la liberté du philosophe. Par la revendication d'une telle « preuve par le fait », Fichte ainsi que Schelling attribuent donc au concept de la philosophie la signification pratique que celle-ci

⁹³⁹ En effet, c'est en faisant du principe une synthèse absolue, qui constitue en même temps une contradiction fondamentale, que le système pourra progresser de proposition en proposition et pourra contenir en lui les conditions de cette progression. Il s'agit ainsi, dans le premier moment de la déduction, de déceler une contradiction dans le principe. Cette contradiction sera le « moteur » de la progression dans le *Système*. Cf. *Ibid.*, p. 83 (SW I, 3, p. 426 ; HKA, I, 9-1, p. 120): « Toute activité du Moi procède d'une contradiction en lui-même. En effet, puisque le Moi est identité absolue, il n'a besoin, pour être déterminé à l'activité, d'aucun autre principe qu'une dualité en lui, et la durée de toute activité spirituelle dépend de la durée, c'est-à-dire de la constante résurgence de cette contradiction ».

⁹⁴⁰ *Ibid.*, p. 2 (SW, I, 3, p. 330 ; HKA, I, 9-1, p. 24). Remarquons que le mot *That* traduit aussi « acte », ce qui renvoie à la dimension de réalisation du système et non pas seulement à son effectivité comme la traduction classique de l'expression « *durch die That* » par « preuve par le fait » en français pourrait le laisser penser.

En utilisant la formule de preuve « *durch die That* » Schelling renvoie à Fichte, mais aussi à un passage de la deuxième critique de Kant. Cf. Kant, CRPratique, « Préface », p. 609 (AK, V, p. 3) : « Car si, en tant que raison pure, elle est effectivement pratique, alors elle prouve sa réalité et celle de ses concepts par le fait, et nulle argutie ne peut lui contester la possibilité d'être pratique » [« Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität *durch die Tat*, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich » (c'est nous qui soulignons).]

⁹⁴¹ A cet égard, nous remarquerons que la preuve de la réalité effective de la loi morale comme principe pratique dans la deuxième critique n'a pas lieu d'après le modèle de la déduction de la *Critique de la raison pure*. Cf. *Ibid.*, « L'analytique de la raison pure pratique », p. 664 (AK, V, p. 47-48). En effet, la conscience de la loi morale est considérée par Kant, au paragraphe 7 de la *Critique de la raison pratique*, comme un fait de la raison (*Faktum der Vernunft*) indubitable, qui sous-tend les jugements que les hommes portent sur la conformité de leurs actions avec la loi. Cf. *Ibid.*, p. 645 (AK, V, p. 32). Il y a donc une évidence d'un « fait de la raison pure » qui n'a pas besoin d'une intuition pour se voir attribuer une validité *a priori* et qui exprime une proposition synthétique *a priori* (la loi morale) qui ne se laisse pas déduire de données antérieures de la raison.

possède en tant que tâche conditionnée par la liberté humaine⁹⁴². Cette dimension pratique de la réponse à la question de la possibilité de la philosophie assigne du coup un rôle fondamental à l'accomplissement du système en tant que réponse à la question de la possibilité de ce système lui-même.

Mais tout en s'inspirant d'une telle idée de la « preuve par le fait » Schelling élabore une idée distincte de Fichte de la preuve de l'idéalisme transcendantal, car cette « preuve par le fait » implique pour Schelling la possibilité de donner à l'idéalisme transcendantal l'ampleur d'un système de l'ensemble du savoir, tâche qui est présentée comme étant le but même de l'ouvrage⁹⁴³. Dans l'optique qui est celle de Schelling, cela signifie donc que son ouvrage se destine non pas simplement à fournir la preuve de ce système en général, mais à le prouver par l'extension de ses principes à tous les problèmes possibles concernant les principaux objets du savoir. Cette preuve se trouve reliée à ce que nous nommons l'argument de l'*efficacité explicative*⁹⁴⁴, qui vise à mettre en avant l'apport spécifique de l'idéalisme transcendantal pour une explication de la réalité du savoir.

Nous nous contentons ici de dégager la structure de cette argumentation, afin de mettre en évidence la nécessité d'un troisième type de preuve, qui s'inscrit aussi dans la perspective de l'extension de l'idéalisme transcendantal. Tout d'abord, nous remarquons que c'est dans le cadre d'une argumentation de l'*efficacité explicative* que nous voyons intervenir une mise en place des conséquences théoriques d'un certain usage pratique de la raison. Dans ce contexte, la conception de la conscience comme acte constitue un apport théorique de l'usage pratique de la raison, dans la mesure où il s'agira, dans le système de l'idéalisme transcendantal, d'expliquer la représentation à partir du Moi pensé comme activité, ce qui permettra de rendre compte de l'idéalité du savoir. Ce sont les conséquences théoriques de la conception pratique de la conscience comme acte qui constituent, dans une certaine mesure, ce qui est la « preuve par le

⁹⁴² Comme nous l'avons vu, la philosophie dogmatique d'après Schelling est justement celle qui a oublié la liberté comme condition du philosophe.

⁹⁴³ *SIT*, p. 2 (SW, I, 3, p. 330; HKA, I, 9-1, p. 24).

⁹⁴⁴ Nous trouvons de multiples exemples de cette argumentation dans le *SIT*, mais le plus significatif tient à l'explication par l'idéalisme transcendantal de l'organisme comme d'un produit finalisé sans représentation de concept de fin. L'idéalisme transcendantal se présente comme le seul système capable d'expliquer la nature organique, dans la mesure où il part de la thèse d'une identité de deux activités consciente (finalisée) et inconsciente. Cf. *SIT*, p. 243 (SW, I, 3, p. 608 ; HKA, I, 9-1, p. 308) : « Cette contradiction d'après laquelle un seul et même produit est en même temps un produit aveugle et cependant finalisé, est absolument inexplicable (*nicht zu erklären*) dans tout autre système que celui de l'idéalisme transcendantal, dès lors que tout autre système doit nier soit la finalité des produits, soit le mécanisme de leur production, et doit donc justement supprimer cette coexistence ».

fait » du système. Cette conception s'inscrit dans le sillage de la *Grundlage*, dans laquelle la présupposition problématique de l'idéalisme transcendantal, à savoir que toute conscience repose sur la conscience de soi qui la conditionne, doit être démontrée catégoriquement par une déduction complète de l'expérience en sa totalité⁹⁴⁵. À la nuance près que, chez Fichte, cela ne suppose pas un élargissement de la philosophie transcendante moyennant une philosophie de la nature ou encore une philosophie de l'art.

De surcroît, Schelling semble considérer que l'explication des phénomènes est insuffisante du point de vue de la question de la réalité même des principes à travers lesquels l'idéaliste explique l'expérience. En effet, si la validité des propositions du système tient à leur efficacité explicative, leur statut épistémologique ne peut autre que celui d'une « hypothèse » qui est sanctionnée (et donc conditionnée) par l'objet dont elle peut fournir une explication.

Par conséquent, le pouvoir persuasif de tels arguments reste limité pour atteindre le but que Schelling se propose, à savoir rendre compte de la réalité du savoir de la philosophie. En effet, nous pouvons demander : qu'est-ce qui nous prouve finalement l'efficacité explicative d'un principe ? A condition que nous soyons d'accord sur ce que c'est que fournir une explication, l'efficacité explicative d'une hypothèse nous prouve, tout au plus, que nous sommes obligés d'admettre l'hypothèse A pour expliquer l'objet B, c'est-à-dire qu'elle prouve la nécessité de *postuler* A, mais elle ne prouve pas la réalité de A⁹⁴⁶.

C'est ce que Schelling admet explicitement dans l'*Introduction à l'Esquisse* quand il précise le statut des actions simples (*einfache Aktionen*) à titre d'explication de la qualité dans la nature⁹⁴⁷. L'enjeu de cette précision concerne la question de la constructibilité de la qualité, qui se trouve loin de notre propos actuel, mais l'auteur fait à ce propos quelques remarques qui s'inscrivent dans la problématique du statut des principes qui ne sont validés que par une efficacité explicative. Schelling signale ainsi

⁹⁴⁵ Fichte, *Seconde Introduction*, p. 271 (SW, I, p. 462). C'est dans ce cadre que Fichte attire l'attention sur le fait que l'affirmation fondamentale du philosophe ne peut pas être prouvée par raisonnement (*Räsonnement*) mais seulement par l'observation de la démarche originaire de la raison. Cf. *Ibid.*, p. 268 (SW, I, p. 457-458).

⁹⁴⁶ Nous pouvons penser ici à l'objection que Schulze-Énésidème avait adressée à Reinhold, d'après laquelle de ce que nous ne pouvons actuellement penser et expliquer une chose d'une certaine manière, il ne s'ensuit pas que l'on ne puisse jamais la penser autrement. A cela, Fichte répond dans la *Recension de l'Énésidème* que cela vaut pour une preuve empirique, mais non pas pour une preuve *a priori* fondée sur le principe d'identité et contradiction. Cf. Fichte, *Recension de l'énésidème*, p.375 (SW, I, p. 13).

⁹⁴⁷ Le concept d'action exprime dans ce texte la notion de « pure intensité ». Cf. à ce propos *Introduction à l'Esquisse*, p. 104 (SW, I, 3, p. 293 ; HKA, I, 8, p. 49).

l'explication de la qualité par les actions simples ne démontre pas l'existence de ces actions simples, autrement dit, que de telles actions simples existent dans la nature, mais que ce qui est affirmé est qu'elles doivent être pensées comme les fondements explicatifs idéels (*die ideellen Erklärungsgründe*) de la qualité⁹⁴⁸.

Or la question se pose alors, dans le cadre des principes de l'idéalisme transcendantal, de savoir d'où le système peut alors emprunter l'apodicticité requise pour l'élaboration d'une philosophie scientifique. Comment être sûr que la validation du système ne repose pas seulement sur sa cohérence interne et non pas sur une vraie prise sur la réalité ? S'il est vrai que Schelling a recours à l'évidence pratique de la conscience de soi comme liberté pour répondre à ce problème, il n'en reste pas moins vrai qu'il éprouve la nécessité d'une preuve qui puisse articuler l'usage pratique et l'usage théorique de la raison convoqués par l'élaboration du système de l'idéalisme transcendantal.

D'après le modèle kantien, que Schelling fait sien dans l'*Aperçu*, la réalité de A ne peut être prouvée théoriquement que par une intuition. Si cela ne se vérifie pas, nous pouvons alors dire que, en termes théoriques, le philosophe reste dans le champ de la présupposition. Mais alors, la philosophie peut-elle atteindre le statut d'une science auquel elle aspire ? L'intuition intellectuelle se présente certes comme l'intuition de soi qui constitue le Moi comme principe, mais le problème reste de savoir comment communiquer l'évidence de l'intuition intellectuelle, autrement dit, de savoir comment s'assurer de sa réalité.

⁹⁴⁸ Il est utile de citer tout le passage de l'*Introduction à l'Esquisse*, p. 103-104 (SW, I, 3, p. 292-293 : « Notre affirmation n'est donc pas : *il y a* dans la nature de telles *actions* simples, mais seulement : ces actions simples sont les fondements explicatifs *idéels* de la qualité ; on ne peut pas faire voir effectivement ces entéléchies, elles n'*existent* pas. Il n'y a donc pas à démontrer ici davantage que ce qui est affirmé, à savoir que de telles productivités primitives doivent être *pensées* en tant que fondements explicatifs de toute qualité ».

De surcroît, Schelling considère que ces actions simples, qui sont les fondements explicatifs de la qualité, ne peuvent être intuitionnées qu'à travers le produit. Ces fondements explicatifs sont pensés comme des entéléchies ou des « points de départ » du produit. Cf. *Ibid.*, p. 105 (SW, I, 3, p. 293-294 ; HKA, I, 8, p.49-50) : « Cependant, ce qui n'est pas connu en soi-même, mais seulement dans son produit, est connu purement *empiriquement*. S'il faut que toute qualité primitive *en tant que* qualité (et non en tant que substrat auquel la qualité serait simplement inhérente) soit pensée comme pure intensité, comme pure *action*, alors les qualités sont seulement l'élément absolument empirique de notre connaissance de la nature ; elles sont ce dont aucune construction n'est possible et eu égard auxquelles il ne reste à la *Naturphilosophie* rien d'autre à faire qu'à prouver qu'elles sont la limite absolue de sa construction ».

Nous remarquerons que ces propos de Schelling rendent problématique l'assertion de R. Lauth, d'après laquelle dans les écrits postérieurs aux *Idées pour une philosophie de la nature* Schelling change radicalement sa conception de la nature en faveur d'une nature pure qui est constructible *a priori*. Cf. R. Lauth, « Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling », *art.cit.*, p. 399.

Alors que pour Fichte, comme il l'affirme dans la *Seconde Introduction à la Doctrine de la Science*, prouver (*beweisen*) quelque chose à quelqu'un signifie lui indiquer, à travers les lois de la pensée qu'il accepte et dont il reconnaît le bien fondé, qu'un tenir-pour-vrai (*Furwarhalten*) déterminé est compris dans un autre tenir-pour-vrai qu'il possède et que donc s'il admet le premier, il admet nécessairement le second⁹⁴⁹, Schelling sera conduit à l'idée d'une intuition esthétique en tant que pendant objectif de l'intuition intellectuelle comme attestation de la réalité de l'idéalisme transcendantal, qui lui accorde une validité universelle. Schelling nous dit ainsi à propos du miracle de l'art :

Mais puisque cette coïncidence absolue des deux activités qui se fuient ne peut pas faire l'objet d'une explication ultérieure, mais est plutôt un simple *phénomène* qui, tout en étant incompréhensible, ne peut cependant être nié, l'art est la seule et éternelle révélation qu'il y ait, et le miracle qui, n'eût-il existé qu'une fois, devrait nous convaincre de la réalité absolue de ce qui est le plus élevé⁹⁵⁰.

Des passages comme celui-ci suggèrent que l'art présente une voie spécifique en tant que troisième type de preuve de l'idéalisme transcendantal, qui se distingue des autres deux types de preuve, même si Schelling n'utilise pas à vraiment parler le vocable de « preuve » pour l'art, mais lui préfère celui de « document » (*Document*)⁹⁵¹ en tant que présentation (*Darstellung*) objective de l'identité transcendantale de l'activité consciente et de l'activité inconsciente⁹⁵², conception sur

⁹⁴⁹ Fichte, *Seconde Introduction*, p. 305 (SW, I, p. 508-509). Fichte considère dans la *Seconde Introduction* qu'aucune preuve n'est possible dans un débat entre l'idéaliste et le dogmatique, puisqu'ils ne peuvent trouver aucun point commun entre leurs philosophies et donc aucune certitude commune. Néanmoins, le philosophe essaie, à l'ouverture de la *Grundlage*, de partir du principe de contradiction, que même le sceptique Schulze ne conteste pas, pour montrer comment la position du Moi se trouve être indissociable du principe de non-contradiction au titre de sa condition de possibilité.

⁹⁵⁰ *SIT*, p. 250 (traduction modifiée) (SW, I, 3, p. 617-618; HKA, I, 9-1, p. 318 : « Da nun jenes absolute Zusammentreffen der beiden sich fliehenden Thätigkeiten schlechthin nicht weiter erklärbar, sondern bloß eine *Erscheinung* ist, die, obschon unbegreiflich, doch nicht geleugnet werden kann, so ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existiert hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte »).

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 259 (SW, I, 3, p. 627 ; HKA, I, 9-1, p. 328).

⁹⁵² Nous remarquerons que le modèle de l'explication comme tâche philosophique cède la place à l'idée de preuve ou encore de présentation. L'explication se trouvera mise à l'écart dans la philosophie de l'identité pour faire l'objet d'une réhabilitation dans la philosophie tardive. Alors que le dogmatisme ainsi que l'empirisme tentent d'expliquer les choses en ayant recours à la loi de causalité, la philosophie ainsi que la géométrie sont « démonstratives » (*demonstrative*). La démonstration n'a pas ici le sens que Schelling parfois lui attribue en tant que procédé par lequel nous prouvons une chose par quelque chose d'autre et donc comme procédé médiat, mais possède une évidence immédiate. Schelling affirme ainsi dans l'*Expositions ultérieures (Fernere Darstellungen)*, SW, IV, p. 345: « Die geometrische Evidenz

laquelle nous reviendrons plus loin. La question qui se pose à nous à présent est celle de savoir comment précisément la conception de la philosophie de l'art est déterminée par la problématique de la réalité de l'idéalisme transcendantal et quelles conséquences cela possède pour la conception schellingienne de l'idéalisme transcendantal.

1.2. La philosophie de l'art comme médiation de la philosophie théorique avec la philosophie pratique

Est-ce que la conception d'une philosophie de l'art dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* se laisse justifier à partir de la nécessité d'une présentation de l'identité du subjectif et de l'objectif ? Et si c'est le cas, quelles sont les conséquences de ce fait sur le statut de l'idéalisme transcendantal ? Ne met-il pas en cause la primauté qui revenait à la philosophie pratique comme la partie du système où une réponse à la question de la réalité du savoir devait finalement être livrée ?

Nous remarquerons à cet égard tout d'abord que Schelling semble admettre, dans la préface du *SIT*, que la déduction de l'histoire dans la partie pratique du système nous fournit une preuve de l'identité absolue du subjectif et de l'objectif à même l'agir, tout en désignant les vérités de la philosophie pratique de « chaînons intermédiaires ». L'auteur affirme en effet :

Dans un système de l'idéalisme transcendantal, les vérités de la philosophie *pratique* ne peuvent elles-mêmes se présenter que comme des chaînons intermédiaires et ce qui, dans la philosophie pratique, ressortit proprement d'un tel système, c'est seulement l'objectif en elle, objectif qui, dans sa plus grande généralité, constitue l'histoire, laquelle, dans un système de l'idéalisme, demande à être déduite de manière tout aussi transcendante que l'objectif du premier ordre, à savoir la Nature. Cette déduction de l'histoire nous conduit en même temps à la démonstration (*Beweis*) que ce que nous avons considéré comme le fondement dernier de l'harmonie entre le subjectif et l'objectif dans l'agir doit à vrai dire être pensé comme un Identique absolu ⁹⁵³.

beruht auf der völligen Aufhebung des Causalgesetzes, sie *erklärt* nicht, z. B. wie es komme, daß in einem Dreieck dem größern Winkel immer die größere Seite gegenüber liege, daß je zwei Seiten eines Dreiecks zusammen genommen größer seyen als die dritte, sie *beweist*, daß es so sey ». Schelling considère ainsi que la mathématique possède une certitude et une évidence du fait qu'elle exprime l'identité du fini et de l'infini dans ses constructions. Elle est ainsi formellement achevée, quoique ses objets appartiennent au « monde imagé » (*abgebildete Welt*).

⁹⁵³ *SIT*, p. 4 (traduction légèrement modifiée) (SW I, 3, p. 333 ; HKA, I, 9-1, p. 26-27 : « Die Wahrheiten der *praktischen* Philosophie können in einem Systeme des transscendentalen Idealismus selbst nur als Mittelglieder vorkommen, und was eigentlich von der praktischen Philosophie demselben anheimfällt, ist

Or, si la philosophie pratique délivre la preuve que le fondement de l'harmonie du subjectif et de l'objectif est l'Identité absolue, est-ce que l'on peut considérer encore que l'idée d'une philosophie de l'art s'inscrit dans l'horizon d'une telle preuve ?

Il s'avère nécessaire, pour répondre à cette question, de revenir sur l'idée d'une philosophie de l'art qui, à notre connaissance, est mentionnée explicitement pour la première fois par Schelling dans la série d'articles de l'*Aperçu*. Dans ce texte, Schelling se réfère brièvement à l'idée d'une philosophie de l'art, l'envisageant comme la partie du système autour de laquelle s'articulent la philosophie de la nature (à titre de philosophie théorique) et la philosophie de l'histoire (comme philosophie pratique), sans que l'auteur s'attache encore dans ce texte à une déduction de la possibilité d'une telle philosophie de l'art⁹⁵⁴.

Mais, en même temps, dans le même texte, Schelling considère à propos de la philosophie pratique et de la philosophie théorique de Kant que celles-ci ne se laissent comprendre qu'à partir du principe plus originaire de l'autonomie (*Autonomie*)⁹⁵⁵. C'est donc à partir de l'idée d'autonomie que les deux parties de la philosophie doivent trouver leur articulation. Les raisons fournies par Schelling dans le but d'argumenter en faveur de cette interprétation peuvent, à notre avis, être reconduites à trois idées principales. 1) Tout d'abord, dans la mesure où la philosophie pratique exige la liberté transcendante, un lien nécessaire se noue avec la philosophie théorique, car il découle de cette exigence que les lois de la nature et surtout la loi de la causalité ne sont pas des lois des choses en soi. Les actions sont ainsi à la fois libres et elles apparaissent comme empiriquement déterminées. 2) Ensuite, si l'être humain est autonome, cela implique qu'il porte en lui-même le fondement et la limite de son être, autrement dit, l'être humain ne peut pas être déterminé par l'extérieur. L'auto-détermination de l'être

nur das Objektive in ihr, welches in seiner größten Allgemeinheit die Geschichte ist, welche in einem System des Idealismus ebenso gut transcendental deducirt zu werden verlangt, als das Objektive der ersten Ordnung oder die Natur. Diese Deduktion der Geschichte führt zugleich auf den Beweis, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwischen dem Subjektiven und Objektiven des Handelns anzusehen haben, zwar als ein absolut Identisches gedacht werden muß »).

Mais cela est aussi valable pour l'agir individuel et non pas seulement pour l'histoire. Cf. *Ibid.*, p. 239-240 (SW, I, 3, p. 605; HKA, I, 9-1, p. 304) : « Aucun agir ne peut être compris que par une unification originaire de la liberté et de la nécessité. La preuve en est que tout agir, aussi bien celui de l'*individu* que celui de l'*espèce* entière, doit être conçu en tant qu'agir comme libre, mais, en tant que résultat objectif, comme soumis à des lois naturelles. Subjectivement donc, pour le phénomène interne, nous agissons ; objectivement, nous n'agissons jamais, mais c'est pour ainsi dire un autre qui agit à travers nous ».

⁹⁵⁴ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 465; HKA, I, 4, p. 183

⁹⁵⁵ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 397; HKA, I, 4, p. 123.

humain a donc pour corollaire une thèse sur le statut ontologique qui revient au monde extérieur. Schelling nous dit ainsi :

« S'il faut donc qu'un tel être intuitionne un monde *extérieur*, il doit être conforme à sa nature que ce qui est seulement une action *intérieure* de l'esprit, lui apparaisse comme étant *extérieur*, bel et bien nécessaire et soumis à des lois nécessaires. Mais figurent en premier lieu au nombre des actions *absolument intérieures* celles dans lesquelles nous devenons conscients de nous-mêmes comme d'un être moral. Nous ne pouvons le devenir sans *distinguer* ces actions de nous-mêmes, c'est-à-dire sans nous intuitionner *extérieurement* »⁹⁵⁶.

Le monde extérieur apparaît ainsi comme la résistance nécessaire au devenir moral de l'être humain. Enfin 3), Schelling tire la conséquence que le monde sensible et le monde suprasensible ne diffèrent que par leurs bornes (*Schranken*) et que c'est l'idée d'un être autonome et donc capable d'auto-détermination qui peut expliquer le système de représentations.

Nous ne nous attarderons pas ici sur les arguments de Schelling, dans la mesure où nous avons déjà fourni des analyses à ce propos dans le premier chapitre de la présente section, mais nous attirons l'attention sur le fait que l'articulation entre la philosophie théorique et la philosophie pratique semble certes se faire à partir d'un principe supérieur qui est l'autonomie originaire, mais ce principe supérieur se manifeste de façon privilégiée dans la philosophie pratique en tant qu'autonomie pratique. En effet, en suivant ce que Schelling affirme dans le *SIT*, la différence entre l'autonomie originaire et celle dont il est question dans la philosophie pratique est que dans l'autonomie originaire le Moi est autodéterminant sans l'être pour lui-même, c'est-à-dire qu'il est produisant (*producirend*) inconsciemment, alors que dans la philosophie pratique il est produisant avec conscience, c'est-à-dire réalisant (*realisirend*)⁹⁵⁷. L'autonomie est donc aussi principe de la philosophie théorique.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 398 ; HKA, I, 4, p. 124-125: « Wenn also ein solches Wesen eine *äußere* Welt anschauen soll, so muß es seiner Natur gemäß seyn, daß, was nur *innre* Handlung des Geistes ist, ihm *äußerlich*, und zwar nothwendig, und unter nothwendigen Gesetzen, erscheine. Zu den *absolut innern* Handlungen aber gehören vorzüglich diejenigen, in welchen wir unsrer, als moralischer Wesen, bewusst werden. Das letztere können wir nicht, ohne jene Handlungen von uns selbst zu *unterscheiden*, d. h. *Außer* uns anzuschauen ».

⁹⁵⁷ *SIT*, p. 179 (SW, I, 3, p. 535 ; HKA, I, 9-1, p. 233). Schelling affirme ainsi à propos de l'autonomie: « Ce principe commun [de la philosophie théorique et de la philosophie pratique] est l'autonomie, autonomie qu'on ne place généralement qu'au sommet de la philosophie pratique et qui, élargie [jusqu'à

Or, alors que dans l'*Aperçu* nous trouvons deux possibilités de penser l'identité du théorique et du pratique – l'une selon le modèle déjà analysé dans la première partie d'une primauté de la raison pratique et une autre, évoquée très brièvement, qui est la philosophie de l'art comme troisième partie du système, cette dernière possibilité n'est pas vraiment retenue et explorée dans l'*Aperçu*, quoiqu'elle le sera dans le *SIT*⁹⁵⁸. En effet, dans la partie pratique de ce texte de 1800, Schelling, tout en reconnaissant que le principe commun de la philosophie théorique et de la philosophie pratique est l'autonomie, affirme que la philosophie de l'art est la clef de voûte de l'édifice de la philosophie, affirmation qui renvoie à la situation fondamentale de la philosophie de l'art comme *lieu* à partir duquel s'articulent les différentes parties de l'édifice⁹⁵⁹.

L'idée d'une troisième partie du système, différente de la philosophie pratique et de la philosophie théorique, a pu être suggérée à Schelling par la troisième critique kantienne, quoique Kant conteste explicitement l'idée d'une troisième partie du système de la raison pure. En effet, Kant nous dit dans la préface de la *Critique de la faculté de juger* :

Une critique de la raison pure, c'est-à-dire de notre pouvoir de juger selon des principes *a priori*, serait incomplète si la critique de la faculté de juger qui, comme faculté de connaissance, revendique aussi pour elle-même des principes, n'était pas traitée comme une partie particulière de cette même critique, bien que, dans un système de la pure philosophie, ses principes ne constituent pourtant pas une partie particulière entre la

devenir] principe de toute la philosophie, constitue dans son élaboration l'idéalisme transcendantal » (traduction modifiée).

⁹⁵⁸ Dans le *Du Moi*, c'est la téléologie qui est évoquée brièvement comme étant le maillon intermédiaire ou moyen terme (*Mittelglied*) entre la philosophie théorique et la philosophie pratique. Cf. *Du Moi*, p. 147 (SW, I, p. 241 ; HKA, I, 2, p. 175).

Dans les écrits de philosophie de la nature, Schelling privilégie l'objectivité de l'organisme face à celle du produit de l'art en tant qu'unité du concept et de l'objet. Ainsi, dans les *Idées*, Schelling attire l'attention sur le fait que, dans l'organisme, la finalité n'est pas donnée du dehors. Cf. *Introduction aux Idées*, SW, I, 2 p. 44 ; HKA, I, 5, p. 96-97. De même, dans l'*Introduction à l'Esquisse*, Schelling affirme que le concept ne précède pas l'acte dans la nature comme c'est le cas dans l'art. Cf. *Introduction à l'Esquisse*, p.90 (SW, I, 3, p. 284 ; HKA, I, 8, p. 41).

⁹⁵⁹ *SIT*, p. 16 (SW, I, 3, p. 349 ; HKA, I, 9-1, p. 39). Pour une analyse de cette affirmation cf. Dieter Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, Band II, p. 7-8. D'après H.-J. Sandkühler, la philosophie de l'art consiste bien dans une tentative pour résoudre l'aporie de la médiation en dehors de la philosophie pratique. Cf. H.J. Sandkühler, « Schelling et l'aporie d'une théorie non esthétique de l'art », in *Archives de la Philosophie*, 1970 (33), p. 35.

Dans le motif de la « clé de voûte » (*Schlufstein*) du système, nous reconnaissons sans peine une référence implicite à Kant, qui affirme, dans la deuxième critique, que le concept de liberté constitue la clé de voûte de l'édifice entier d'un système de la raison pure. Cf. Kant, CRPratique, « Préface », p. 610 (AK, V, p. 3-4).

partie théorique et la partie pratique, mais puissent, si nécessaire, à l'occasion, être rattachés à chacune des deux ⁹⁶⁰.

Quoiqu'aux yeux de Kant une troisième critique comme critique de la faculté de juger se trouve justifiée, dans la mesure où celle-ci possède des principes *a priori* qui lui sont propres⁹⁶¹, le philosophe de Königsberg considère que cela ne saurait pourtant pas rendre nécessaire l'élaboration d'une partie supplémentaire du système de la raison pure. En effet, Kant attire l'attention sur le fait que les principes de la faculté de juger se laissent finalement rattacher soit à la partie théorique, soit à la partie pratique du système. Néanmoins, la justification fournie par Kant s'avère quelque peu problématique, car nous comprenons mal comment le fait que les principes de la faculté de juger puissent être rattachés à l'usage pratique ou théorique de la raison légitime, d'un côté, l'élaboration d'une critique séparée de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique*, mais, de l'autre côté, ne saurait permettre la conception d'une troisième partie du système.

L'argumentation de Kant se présente de manière plus développée et convaincante dans l'introduction de la *Critique de la faculté de juger*, où l'auteur revient sur la question de la division du système de la philosophie. Dans l'introduction, Kant considère qu'il n'y a que deux sortes de concepts qui tolèrent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets, à savoir les concepts de la nature et le concept

⁹⁶⁰ Kant, CFJ, « Préface », p. 919 (AK, V, p. 168) : « Eine Kritik der reinen Vernunft, d. i. unseres Vermögens nach Principien *a priori* zu urtheilen, würde unvollständig sein, wenn die der Urtheilskraft, welche für sich als Erkenntnißvermögen darauf auch Anspruch macht, nicht als ein besonderer Theil derselben abgehandelt würde; obgleich ihre Principien in einem System der reinen Philosophie keinen besonderen Theil zwischen der theoretischen und praktischen ausmachen dürfen, sondern im Nothfalle jedem von beiden gelegentlich angeschlossen werden können ».

Kant ajoute encore à la fin de la préface que, dans la doctrine, distinguée de la critique, il n'y a pas de partie spéciale pour la faculté de juger.

Nous remarquerons que le caractère médiateur de l'art est déjà affirmé dans le *Système de l'éthique*, où nous trouvons la conception selon laquelle l'art convertit le point de vue transcendantal en point de vue commun dans la mesure où, en s'adressant à l'homme dans son unité (entendement et cœur), il parvient à établir une médiation entre le point de vue commun et le point de vue transcendantal. Cf. Fichte, *Le système de l'éthique*, p.330-331 (SW, IV, p.353-354): « Du point de vue transcendantal, le monde est fait, du point de vue commun, il est donné; du point de vue esthétique, il est donné, mais toutefois sous l'aspect qui montre comment il est fait. Le monde, le monde réel donné, la *nature*, car c'est d'elle que je parle, a deux faces: il est le produit de notre limitation; il est le produit de notre action libre, de notre action *idéale*, bien entendu (non de notre action réelle) ».

⁹⁶¹ Il s'agit ici du principe de la finalité de la nature dans la diversité de ses lois empiriques particulières. Cf. Kant, CFJ, « Introduction », p. 939 (AK, V, p. 184) : « Or, ce concept transcendantal d'une finalité de la nature n'est ni un concept de la nature ni un concept de la liberté, parce qu'il n'attribue absolument rien à l'objet (de la nature), mais représente seulement l'unique façon dont nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience entièrement cohérente, et, en conséquence, c'est un principe subjectif (maxime) de la faculté de juger ».

de la liberté⁹⁶². Le critère de la division architectonique du système en philosophie théorique et philosophie pratique est ainsi, dans l'optique du philosophe de Königsberg, le fait que la raison théorique et la raison pratique possèdent chacune leur législation propre selon leur contenu et au-dessus de laquelle nous ne pouvons reconnaître aucune autre⁹⁶³. Au vu de ces considérations, il ne reste aucune place pour une doctrine de la faculté de juger considérée comme un intermédiaire entre l'entendement et la raison, dans la mesure où elle ne possède ni une législation spécifique ni un domaine d'objets qui lui appartienne en propre comme c'est le cas pour l'entendement et pour la raison. En effet, Kant caractérise de manière suivante la fonction de la faculté de juger:

Si le concept d'un objet est donné, la besogne de la faculté de juger, dans l'usage de ce concept en vue de la connaissance, consiste dans la *présentation (exhibitio)*, c'est-à-dire qu'elle doit placer à côté du concept une intuition correspondante : que cela se passe au moyen de notre propre imagination comme dans l'art, lorsque nous réalisons le concept fixé par avance d'un objet, qui pour nous est but, ou bien au moyen de la nature dans sa technique (comme dans les corps organisés), quand nous lui attribuons notre concept de fin pour l'appréciation de ses produits ; auquel cas non seulement la *finalité* de la nature est représentée dans la forme de la chose, mais son produit est représentée comme *fin naturelle*⁹⁶⁴.

Nous reconnaitrons sans peine dans la citation ci-dessus la problématique que nous avons dégagée dans notre travail comme constituant le cœur du questionnement philosophique de Schelling. La question de la réalité du savoir, dans la mesure où elle est interprétée comme portant sur l'accord du concept et de l'intuition dans la représentation (sur laquelle réside proprement, aux yeux de Schelling, la réalité de notre savoir) et comme étant le pendant théorique de la problématique du passage de l'absolu au monde, engage la question de savoir comment deux pouvoirs foncièrement hétérogènes (entendement et sensibilité) peuvent concourir à la genèse de la

⁹⁶² *Ibid.*, p. 923 (AK, V, p. 171).

⁹⁶³ *Ibid.*, p. 930 (AK, V, p. 176-177).

⁹⁶⁴ *Ibid.*, p. 950 (AK, V, p. 192-193): « Wenn der Begriff von einem Gegenstande gegeben ist, so besteht das Geschäft der Urtheilskraft im Gebrauche desselben zum Erkenntniß in der *Darstellung (exhibitio)*, d. i. Darin, dem Begriffe eine correspondirende Anschauung zur Seite stellen: es sei, daß dieses durch unsere eigene Einbildungskraft geschehe, wie in der Kunst, wenn wir einen vorhergefaßten Begriff von einem Gegenstande, der für uns Zweck ist, realisiren, oder durch die Natur in der Technik derselben (wie bei organisirten Körpern), wenn wir ihr unseren Begriff vom Zweck zur *Zweckmäßigkeit* der Natur in der Form des Dinges, sondern dieses ihr Product als *Naturzweck* vorgestellt wird ».

représentation qui n'est possible que parce qu'une unité du concept et de l'intuition a lieu.

Ce problème, que Schelling lit à partir du chapitre sur le schématisme de la *Critique de la raison pure*, le conduit à voir dans l'imagination (*Einbildungskraft*) la faculté qui opère une telle médiation. Nous avons vu que, déjà dans les *Lettres*, l'imagination apparaît comme la faculté médiatrice du pouvoir théorique et du pouvoir pratique de la raison, position qui sera développée dès l'*Aperçu*⁹⁶⁵ et réitérée dans le *SIT*, où Schelling caractérise l'imagination comme une activité qui oscille entre l'infini et la finité et qui médiatise ainsi le théorique et le pratique⁹⁶⁶.

Nous ne nous attarderons pas ici sur la théorie schellingienne de l'imagination, mais dans la perspective d'une élucidation de la conception de la philosophie de l'art et de son rôle dans l'idéalisme transcendantal, quelques remarques sur le rapport entre philosophie de l'art et imagination s'imposent. En effet, après avoir remarqué que l'objet de la philosophie transcendante est l'agir de l'intelligence d'après des lois déterminées et que dans l'acte philosophique, le philosophe est d'une part objet de considération et qu'il est, par conséquent, dans une constante production des actions originaires de l'intelligence et que, d'autre part, à titre de sujet de considération, est en outre en constante réflexion sur cette production, Schelling affirme :

⁹⁶⁵ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 356; HKA, I, 4, p. 75: « Ainsi on a démontré de manière parfaitement claire que l'objet n'est pas quelque chose qui nous est donné *en tant que* tel du dehors, mais qu'il n'est qu'un produit de l'auto-activité originaire de l'esprit, qui, à partir d'activités opposées, crée et produit un troisième élément commun (*koinon* chez Platon). Or, cette auto-activité de l'esprit qui agit dans l'intuition, Kant l'attribue avec raison à l'imagination, parce que seule cette faculté, qui est capable à la fois de passivité et d'activité, peut rassembler les activités négative et positive et les présenter dans un produit commun. Et c'est pourquoi, pour lui, cette activité est aussi la synthèse originaire et transcendante de l'imagination dans l'intuition ».

C'est dans ce contexte du privilège de l'imagination comme faculté médiatrice dotée d'une fonction d'unité, que Schelling considère dans le *SIT* le jugement (*Urtheil*) comme séparation du concept et de l'objet [Cf. *SIT*, p. 154 ; SW, I, 3, p. 507 ; HKA, I, 9-1 p. 205]. En effet, cette conception prend le contrepied de la théorie kantienne du jugement dans la première critique, selon laquelle nos jugements sont des fonctions de l'unité parmi nos représentations, dans la mesure où le jugement met en rapport des représentations distinctes [Cf. Kant, CRP, « Analytique transcendante », p. 826 (AK, III, p. 86).

⁹⁶⁶ *SIT*, p. 199 (SW, I, 3, p. 558 ; HKA, I, 9-1, p. 256) Dans la partie dédiée à la philosophie de l'art, Schelling caractérise l'imagination comme ce par quoi nous sommes capables de penser le contradictoire et d'en opérer la synthèse. Cf. *ibid.*, p. 258 (SW, I, 3, p. 626 ; HKA, I, 9-1, p. 326-327). Cette caractérisation s'inspire sans doute du rôle crucial qu'il revient à l'imagination dans la conscience de soi dans la *Grundlage* de Fichte, où l'activité productive de l'imagination rend possible une intuition productive et la fixation des produits de l'intuition productive par l'entendement. Cf. Fichte, *Grundlage*, p. 106-108 (SW, I, p. 225-227). Pour la question de l'imagination dans les premiers écrits de Fichte, surtout concernant son rôle dans le devenir de la conscience de soi cf. K. Düsing, « Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte » in K. Feld et J. Hennigfeld (hrsg.) *Kategorien der Existenz*. (Festschrift für W. Janke), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, p. 61-76.

Par cette constante dualité du produire et de l'intuitionner, il faut que devienne objet *ce qui sinon n'est réfléchi par rien*. – Il ne peut être prouvé *ici*, mais bien dans la suite que cette réflexion de l'absolument inconscient et non objectif n'est possible que par un *acte esthétique* de l'imagination. Néanmoins, ce qui a déjà été prouvé *ici* révèle pour le moins que toute philosophie est productive. La philosophie repose donc tout aussi bien que l'art sur la faculté productive et la différence entre les deux repose simplement sur la direction divergente de la force productive. Au lieu en effet que la production dans l'art se dirige vers l'extérieur pour réfléchir l'inconscient par des produits, la production philosophique se dirige immédiatement vers l'intérieur pour le réfléchir dans l'intuition intellectuelle⁹⁶⁷.

Dans le passage ci-dessus, Schelling souligne la dimension productive de la philosophie transcendante qui, à la différence des autres systèmes philosophiques, n'envisage pas son objet (le Moi) comme quelque chose de présupposé et de donné, mais qui procède à une genèse de l'intelligence à partir des intuitions du Moi. Or, ces intuitions sont des productions au sens où elles ne sont pas des intuitions d'objets extérieurs au Moi, mais résultent d'un acte synthétique de l'imagination⁹⁶⁸. Néanmoins, Schelling prend le soin de distinguer l'art de la philosophie, la première se dirigeant vers l'extérieur et ayant ainsi un caractère *objectif* que la seconde ne possède pas. Or, c'est justement ce caractère objectif qui semble faire défaut à la philosophie pratique et rendre nécessaire l'élaboration de deux parties supplémentaires du système.

⁹⁶⁷ *SIT*, p. 16-17 (SW, I, 3, p. 351; HKA, I, 9-1, p. 41): « Durch diese beständige Duplicität des Producirens und Anschauens soll Object werden, *was sonst durch nichts reflectirt wird*. – Es kann *hier* nicht, wohl aber in der Folge bewiesen werden, daß dieses Reflectirtwerden des absolut unbewußten und nichtobjectiven, nur durch einen *ästhetischen Act* der Einbildungskraft möglich ist. Indeß ist aus dem, was schon hier bewiesen worden ist, so viel offenbar, daß alle Philosophie *productiv* ist. Die Philosophie beruht also eben so gut, wie die Kunst, auf dem productiven Vermögen, und der Unterschied beyder blos auf der verschiedenen Richtung der productiven Kraft. Denn anstatt daß die Production in der Kunst nach außen sich richtet, um das unbewußte durch Producte zu reflectiren, richtet sich die philosophische Production unmittelbar nach innen, um es in intellectueller Anschauung zu reflectiren ».

L'intuition intellectuelle est définie dans le *SIT* comme une intuition librement productrice, dans laquelle ce qui produit et ce qui est produit sont la même chose. Autrement dit, le Moi, dans la mesure où il naît en tant qu'objet par le savoir qu'il a de lui-même, il est cette intuition intellectuelle. Cf. *Ibid.*, p. 33 (SW, I, 3, p. 369 ; HKA, I, 9-1, p. 59).

⁹⁶⁸ Nous remarquerons que le schème, en tant que médiation du concept et de l'objet déterminé, sera compris dans ce contexte comme l'intuition de la règle de production d'un objet déterminé selon le modèle de l'artiste mécanicien. Cf. *Ibid.*, p. 155 (SW, I, 3, p. 509 ; HKA, I, 9-1, p. 207) : « La manière la plus claire d'expliquer ce qu'est le schème, est l'exemple de l'artiste mécanicien (*mechanischen Künstlers*) qui doit produire un objet de forme déterminée conformément à un concept. Ce qui peut bien lui être communiqué, c'est le concept de l'objet ; seulement, le fait que, sans aucun modèle, naisse progressivement sous son agir la forme qui est reliée au concept, est absolument incompréhensible sans une règle intérieure, quoique intuitionnée sensiblement, qui le guide dans la production. Cette règle est le schème dans lequel n'est contenu absolument rien d'individuel et qui n'est pas davantage un concept général, d'après lequel un artiste ne pourrait rien produire ».

En effet, si Schelling a reconnu, dans la citation issue de la préface du *SIT* que nous avons transcrite au début du présent point, que la déduction de l'histoire délivre une preuve que l'harmonie du subjectif et de l'objectif dans l'agir doit être pensée comme ayant pour fondement une identité absolue, l'auteur attire néanmoins l'attention, à la fin du système de la philosophie pratique, sur le fait que l'identité ne peut pas être montrée dans l'agir libre (*freies Handeln*) lui-même car, pour le sujet, l'objectivation de l'agir lui apparaît comme l'autre que lui, c'est-à-dire comme l'inconscient. Dans la mesure où les actions du sujet s'inscrivent dans une série objective de phénomènes qui ne dépendent pas de lui, l'agir dévoile la scission entre le sujet conscient et ce qui relève de l'objectivité inconsciente. Dès lors, le problème subsiste pour Schelling de savoir

comment ou grâce à quoi cette harmonie absolue de la nécessité et de la liberté, qui est postulée pour la possibilité de l'agir, peut à son tour devenir objective pour nous-mêmes⁹⁶⁹.

C'est donc parce que la philosophie pratique se meut encore dans le terrain de l'antinomie entre liberté et nécessité⁹⁷⁰, que le philosophe considère qu'il n'est pas possible de trouver une réponse dans la partie pratique à la question de savoir comment le sujet peut devenir conscient de l'unité entre liberté et nécessité. Néanmoins, nous pouvons nous demander ici si un questionnement portant sur le devenir objectif de l'harmonie de la liberté et de la nécessité a encore une place dans la philosophie transcendante. Et quelles conséquences a-t-il sur le statut de la philosophie pratique et sur l'architectonique de l'ensemble du système ?

1.3. L'art comme l'objectivation de l'identité transcendante

Face à la question de savoir comment l'identité du subjectif et de l'objectif, ou encore de l'activité consciente et de l'activité inconsciente peut être mise en évidence

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 241, note 1 (SW, I, 3, p. 606; HKA, I, 9-1, p. 306) : « wie oder wodurch jene zur Möglichkeit des Handelns postulierte absolute Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit wieder uns selbst objektiv werden könne ».

⁹⁷⁰ Cette antinomie recoupe la distinction entre une activité consciente et une activité inconsciente. Dans les *Lettres*, Schelling semble envisager l'antinomie entre liberté et nécessité comme la formulation la plus adéquate de la contradiction. En effet, il dit qu'il s'agit de « l'antithèse la plus simple, la plus intelligible, la plus originelle de toute raison philosophante » et la formule, dans la dixième lettre de la manière suivante : « Il faut que la raison renonce soit à un monde intelligible objectif, soit à la personnalité subjective ; qu'elle renonce soit à un objet absolu, soit à un sujet absolu – à la liberté de la volonté ». (*Lettres*, « Dixième Lettre », p. 210 ; SW, I, p. 338, HKA, I, 3, p. 109).

(*aufgezeigt werden*), Schelling souligne la nécessité d'avoir recours à un type d'objectivité qu'il nomme l'objectif du premier ordre (*das Objektive der ersten Ordnung*), et qui est l'objectivité théorique ou la Nature, qu'il distingue de l'objectivité pratique du second ordre (*das Objektive der zweiten Ordnung*)⁹⁷¹. L'objectivité pratique, dans la mesure où celle-ci ne se réalise que dans une scission (*Trennung*) infinie présumée par l'agir et ci-dessus évoquée, ne peut pas parvenir à une présentation de l'identité.

C'est la raison pour laquelle Schelling se croit légitimé à ne pas clore le système de l'idéalisme transcendantal avec la philosophie pratique et à redoubler la distinction entre philosophie théorique et philosophie pratique de deux parties supplémentaires du système que sont la téléologie et la philosophie de l'art. En effet, la téléologie se présente, à la fin de la philosophie pratique, comme étant susceptible de fournir une certaine objectivité de l'identité absolue, dans la mesure où la nature organique se présente comme un produit (*Produkt*), c'est-à-dire qu'elle a un caractère d'un objet, qui est finalisé (*zweckmäßig*) sans avoir été produit en vue d'une fin (*Zweck*). La nature organique se présente ainsi comme un phénomène de la convergence entre, d'une part, une activité consciente, c'est-à-dire finalisée et, d'autre part, une activité inconsciente, dans la mesure où la nature organique n'est pas déterminée dans sa production par le concept de fin, mais se présente comme le produit de forces naturelles aveugles. C'est donc un produit qui présente une finalité (*Zweckmäßigkeit*) sans fin (*Zweck*) suivant la caractérisation que Kant en donne dans la *Critique de la faculté de juger*⁹⁷².

Nous ne nous attarderons pas sur la conception de la téléologie, mais il importe de retenir, pour le propos qui est le nôtre, que si, par le redoublement de la philosophie théorique et de la philosophie pratique en deux parties supplémentaires, Schelling

⁹⁷¹ *SIT*, p. 240 (SW, I, 3, p. 606; HKA, I, 9-1, p. 305).

⁹⁷² *Ibid.*, p. 243, note 1, (SW, I, 3, p. 608; HKA, I, 9-1, p. 308). Pour la distinction entre finalité et fin cf. Kant, CFJ, « Analytique du beau », p. 979 (AK, V, p. 220) : « Sont dits conformes à une fin un objet, un état d'âme ou une action, même si leur possibilité ne présuppose pas nécessairement la représentation d'une fin, du simple fait que leur possibilité ne peut être expliquée et comprise par nous que dans la mesure où nous supposons à leur fondement une causalité d'après des fins, c'est-à-dire une volonté qui les aurait ordonnés ainsi d'après la représentation d'une certaine règle. La finalité peut donc être sans fin, dans la mesure où nous ne plaçons pas les causes de cette forme dans une volonté, mais où, cependant, nous ne pouvons nous rendre intelligible l'explication de sa possibilité qu'en la dérivant d'une volonté ». Dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, Kant considère la nécessité d'envisager la nature organique selon une « finalité objective ». Cf. Kant, CFJ, §61, p. 1149 (AK, V, p. 360). Cf. encore *Ibid.*, §66, p. 1169 (AK, V, p. 377) : « Il peut toujours arriver que, par exemple, dans un corps animal, maintes parties puissent être conçues comme des concrétions selon des lois purement mécaniques (peau, os, poils). Cependant la cause qui procure la matière à cet effet, qui ainsi la modifie, donc la forme, et qui la dépose aux endroits appropriés, doit toujours être jugée téléologiquement, de sorte que, dans cet

semble rejoindre Kant dans la thèse qu'il n'y a que deux sortes de concepts (nature et liberté) qui possèdent autant de principes différents de la possibilité de leurs objets, Schelling n'en conclut pas pour autant à une division du système en deux parties que sont les philosophies théorique et pratique. De surcroît, en ajoutant un chapitre sur la téléologie, Schelling se démarque dans une certaine mesure du privilège accordé par Fichte à la philosophie pratique comme partie de la philosophie dans laquelle la question philosophique trouve sa réponse.

Ainsi, dans la partie consacrée à la téléologie qui fait suite à la philosophie pratique, le jeune philosophe considère une solution théorique à l'objectivation de l'identité de la nécessité et la liberté, dont l'opposition apparaît dans la nature comme contradiction dans un même produit du fait qu'il est en même temps finalisé et aveugle⁹⁷³. Dans ce contexte, il s'avère nécessaire de poser la question de savoir pourquoi Schelling a éprouvé le besoin de procéder à l'élaboration d'un sixième chapitre dans le *SIT* sur la philosophie de l'art, alors qu'il prétend que l'organisme présente une solution satisfaisante à l'objectivation de l'identité des deux activités consciente et inconsciente.

Or, c'est dans la perspective même d'un idéalisme transcendantal que l'élaboration d'une philosophie de l'art va trouver sa nécessité. En effet, nous nous rappelons que l'idéalisme transcendantal n'affirme pas seulement l'identité du subjectif et de l'objectif, mais qu'il pose en outre cette identité dans le Moi ou dans le sujet⁹⁷⁴. Autrement dit, l'idéalisme transcendantal accomplit la tâche d'une élucidation de la représentation à partir du pôle subjectif de la connaissance, c'est-à-dire à partir de l'identité de l'objectif et du subjectif dans le Moi. C'est justement par cette position dans le Moi que l'idéalisme transcendantal se distingue de la philosophie de la nature, qui constitue le second volet du système⁹⁷⁵. Le produit organisé de la nature, quoiqu'il puisse représenter l'identité originaire de l'objectif (activité inconsciente) et du subjectif

animal, tout doit être considéré comme organisé, et que tout soit également à son tour organe dans un certain rapport avec la chose elle-même ».

⁹⁷³ *SIT*, p. 243 (SW, I, 3, p. 608; HKA, I, 9-1, p. 308) : « Seule la Nature organique me donne donc le phénomène complet (*die vollständige Erscheinung*), dans le monde extérieur, de la réunion de la liberté et de la nécessité ; c'est ce qu'on pouvait déjà déduire à l'avance de par la place qu'elle occupe dans la série des productions de la philosophie théorique, étant donné que, d'après nos déductions, elle est elle-même déjà un produire devenu objectif, en quoi elle confine donc à l'agir libre, mais que d'autre part elle est une intuition inconsciente du produire, et donc dans cette mesure est elle-même à nouveau un produire aveugle ».

⁹⁷⁴ *Ibid.*, p. 245, (SW, I, 3, p. 611; HKA, I, 9-1, p. 311).

⁹⁷⁵ En effet, la philosophie transcendante, de par son principe, se caractérise comme une « philosophie de Moi ». Ainsi M. Heidegger considère les deux formules de philosophie transcendante et de « philosophie du Moi » comme équivalentes. Cf. Martin Heidegger *Der deutsche Idealismus*, in, GA, Bd.28, p. 194.

(activité consciente), ne représente pourtant pas cette identité comme ayant son principe (*Princip*) dans le Moi, c'est-à-dire que le Moi ne saurait se reconnaître comme principe de l'identité de l'organisme.

C'est donc par une réflexion portant sur les conditions d'une telle reconnaissance du Moi comme principe de l'identité exprimée dans un objet que Schelling parvient à l'idée d'une intuition de soi par le Moi dans un objet qui est, pour Schelling, une l'intuition esthétique (*Kunstanschauung*)⁹⁷⁶. En effet, Schelling caractérise l'intuition esthétique comme une auto-intuition (*Selbstanschauung*), dans laquelle l'intelligence reconnaît en elle-même le principe de l'identité exprimée (*ausgedrückte*) dans le produit⁹⁷⁷ en même temps que l'auteur l'interprète comme une intuition productive d'un objet qui est individualisation d'une totalité⁹⁷⁸.

Étant donné que l'intuition esthétique se présente comme la dernière intuition du devenir conscient de soi du Moi et qu'elle accomplit ainsi l'identification du Moi-objet (la genèse de l'intelligence observée par le philosophe) et du Moi philosophe qui observe, elle constitue, par conséquent l'aboutissement de l'histoire de la conscience de soi et du progrès du système philosophique. Alors que chez Fichte ce rôle revient à la partie pratique de la philosophie, où le Moi se conçoit comme sujet libre, Schelling propose une autre solution en formulant l'idée d'une intuition esthétique, où le Moi se reconnaît comme principe de l'identité de la liberté et de la nécessité.

Néanmoins, une certaine primauté du pratique est à reconnaître dans l'élaboration de la philosophie de l'art, même si nous n'avons pas affaire ici à une morale. En effet, dans l'optique de Schelling, le produit de l'art se présente à la conscience et donc *pour le Moi* comme le produit d'un génie, et donc comme un produit d'un *agir* (*Handeln*) de l'artiste. Sauf que, à la différence de l'agir libre dont il est question dans la philosophie pratique et qui s'oppose à la nécessité du destin ou encore à la nécessité de la causalité empirique, l'agir comme production artistique est interprété par Schelling comme une réunion de la liberté et de la nécessité suivant le modèle du génie dans la troisième

⁹⁷⁶ *SIT*, p. 245, (SW, I, 3, p. 611; HKA, I, 9-1, p. 311). Sur l'influence éventuelle de Hölderlin dans l'interprétation schellingienne de l'intuition intellectuelle et son rapport à l'intuition esthétique, cf. X. Tilliette, « Hölderlin und die intellektuale Anschauung », in A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Philosophie und Poesie*. (O. Pöggeler zum 60. Geburtstag), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Band I, 1988, p. 223.

⁹⁷⁷ *SIT*, p. 248 (SW, I, 3, p. 615 ; HKA, I, 9-1, p. 315).

⁹⁷⁸ En ce sens, nous pouvons considérer, comme K. Düsing le suggère dans « L'histoire idéaliste... », *art.cit.*, p. 33, que Schelling décrit la manière de représenter du génie de la même façon que Kant détermine l'entendement intuitif et divin dans le paragraphe 77 de la *Critique de la faculté de juger*.

critique de Kant⁹⁷⁹. En effet, pour Schelling les productions du génie unifient les deux activités consciente et inconsciente, dans la mesure où le génie relève d'un côté de l'« art » (*Kunst*), compris comme ce qui peut faire l'objet d'un apprentissage et d'un exercice personnel (étant ainsi le « conscient » dans le génie) et, de l'autre côté, de la « poésie dans l'art » (*Poesie in der Kunst*) qui se présente comme un don inné accordé par la nature et qui ne peut être acquis par l'exercice⁹⁸⁰. Le produit de l'art unifie donc l'activité consciente dans l'agir et la productivité inconsciente du monde par le Moi.

Or, dans la mesure où il s'agit d'un agir, Schelling accorde, en dernier ressort, une primauté à la philosophie pratique. Certes, la philosophie pratique, dont le modèle de la présentation de l'identité de la liberté et de la nécessité est le progrès infini de l'agir libre, ne peut pas fournir la solution ultime au problème philosophique de la présentation complète (*vollständige Darstellung*) de l'identité du subjectif et de l'objectif⁹⁸¹, mais l'articulation théorico-pratique du système doit trouver un soubassement dans la présentation de l'identité absolue des deux activités (inconsciente et consciente) que nous procure la philosophie de l'art dans un objet qui met en évidence le caractère productif du Moi. Bien plus : l'art nous persuade de la réalité (*Realität*) de l'identité absolue⁹⁸².

En faisant du problème philosophique le problème de la présentation de l'identité de la nature et du vouloir, Schelling opère un infléchissement dans le cadre qui est celui

⁹⁷⁹ Pour la question du génie dans le *SIT* cf. K. Düsing, « Schellings Genieästhetik » in K. Düsing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002, p. 251-274.

La figure du génie offre des ressemblances frappantes avec la figure du héros tragique tel qu'il est interprété par Schelling, ce que ce dernier ne manque justement pas de remarquer. Cf. *SIT*, p. 249-250 (SW, I, 3, p. 616-617 ; HKA, I, 9-1, p. 316-317) : En effet, dans les deux cas, leur action porte la marque d'une nécessité qui leur échappe. Dans le cas du héros tragique, il subit l'action d'un destin incompréhensible, dans le cas du génie, son art échappe à ce qui peut être appris, mais sa production dépend d'un don inné dû à une faveur gratuite de la nature (*freie Gunst der Natur angeboren*) et que Schelling appelle « la poésie dans l'art » (« die *Poesie* in der Kunst »).

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 251, (SW, I, 3, p. 618 ; HKA, I, 9-1, p. 318).

Comme Dieter Jähnig le remarque dans « Die Schlüsselstellung der Kunst bei Schelling » in *Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Erster Band: Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen, Günther Neske, 1966, p. 10, la troisième critique kantienne se trouve à l'arrière-plan du statut que Schelling accorde dans le *SIT* à l'art non pas seulement parce que d'après Kant le sentiment esthétique résulte de l'accord subjectif de la faculté d'intuition et de la faculté du concept, mais aussi parce que Schelling est influencé par la conception kantienne du génie comme un don naturel. Cf. Kant, CFJ, §46, p. 1089 (AK, V, p. 307) : « Le génie est le talent (le don naturel) qui permet de donner à l'art ses règles. Puisque le talent, en tant que faculté productive innée de l'artiste, ressortit lui-même à la nature, on pourrait formuler ainsi la définition : le génie est la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par le truchement de laquelle la nature donne à l'art ses règles ».

⁹⁸¹ *SIT*, p. 247, (SW, I, 3, p. 614 ; HKA, I, 9-1, p. 314). Ainsi, à propos de la beauté (*Schönheit*), Schelling affirme qu'elle présente l'infini dans le fini. Cf. *Ibid.*, p. 253, (SW, I, 3, p. 620 ; HKA, I, 9-1, p. 321).

⁹⁸² *Ibid.*, p. 250 (SW, I, 3, p. 617-618 ; HKA, I, 9-1, p. 317-318).

de l'explication de l'accord du subjectif et de l'objectif, dans la mesure où cette présentation complète de l'identité est pensée comme une objectivation de l'identité. Mais qu'est-ce que l'objectivation du principe de la philosophie de l'idéalisme transcendantal apporte à la position de l'idéalisme ?

Nous pouvons à cet égard nous appuyer sur des éléments que Schelling fournit dans le paragraphe 3 de la philosophie de l'art, où l'auteur aborde la question du rapport de la philosophie de l'art avec l'ensemble de système. Le texte suggère que l'intuition intellectuelle assure à la philosophie l'évidence de son principe pour la conscience, alors que l'intuition esthétique assure la conscience de la réalité de cette intuition. Malgré son extension, il nous semble utile de citer tout le passage suivant, qui nous fournit sur ce point des éléments précieux :

La philosophie tout entière procède et doit nécessairement procéder d'un principe qui, en tant qu'absolument identique, est absolument non objectif. Mais comment cet absolument non-objectif peut-il néanmoins être évoqué à la conscience et être compris, ce qui est nécessaire s'il conditionne l'intelligence de toute la philosophie? Il n'est pas besoin de prouver qu'il ne peut pas plus être saisi que présenté à l'aide de concepts. Il ne lui reste donc qu'à être présenté dans une intuition immédiate, qui est à elle-même à son tour inconcevable et qui, son objet devant être quelque chose d'absolument non objectif, semble même être intrinsèquement contradictoire. Au cas où il y aurait malgré tout une telle intuition ayant pour objet l'absolument identique, ce qui en soi n'est ni subjectif ni objectif, et au cas où l'on invoquerait l'expérience immédiate à l'appui de cette intuition qui ne peut être qu'une intuition intellectuelle, comment donc cette intuition pourrait-elle, à son tour, devenir objective, c'est-à-dire comment peut-on établir avec certitude qu'elle ne repose pas sur une simple illusion si cette intuition ne possède pas une objectivité universelle et reconnue de tous les hommes ? Cette objectivité universellement reconnue et absolument indéniable de l'intuition intellectuelle, c'est l'art lui-même. L'intuition esthétique, en effet, est précisément l'intuition intellectuelle devenue objective ⁹⁸³.

⁹⁸³ *Ibid.*, p. 256-257 (SW, I, 3, p. 624-625; HKA, I, 9-1, p. 325 : « Die ganze Philosophie geht aus, und muß ausgehen von einem Princip, das als das absolute Identische schlechthin nichtobjektiv ist. Wie soll nun aber dieses absolut Nichtobjektive doch zum Bewußtseyn hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es Bedingung der Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebensowenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises. Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde, welche aber wiederum selbst unbegreiflich, und da ihr Objekt etwas schlechthin Nichtobjektives seyn soll, sogar in sich selbst widersprechend zu seyn scheint. Wenn es denn nun aber doch eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Sub= noch Objektive zum Objekt hat, und wenn man sich wegen dieser Anschauung, welche nur eine intellektuelle seyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe, wodurch

Alors que l'objectivation de l'intuition intellectuelle était frappée de dogmatisme dans les *Lettres*, la conception de l'intuition esthétique comme une objectivation de l'intuition intellectuelle apparaît comme une réponse à un problème majeur de l'idéalisme transcendantal. Néanmoins, nous remarquerons que l'objectivation de l'intuition dans le *SIT* n'est pas pensée dans les mêmes termes que celle dont il est question dans les *Lettres*, où celle-ci reposait sur une *dissolution* du sujet dans l'objet de l'intuition intellectuelle. Au contraire, l'objectivation accomplie par l'intuition esthétique dans le *SIT* ne se présente pas comme une objectivation du principe au sens d'une compréhension du principe de l'identité comme un objet extérieur au sujet, mais signifie rendre l'identité absolue susceptible d'être intuitionnée dans un objet qui se donne à la sensibilité. L'objectivation de l'intuition intellectuelle peut ainsi ne rien mettre en cause de ce qui est la thèse de l'idéalisme transcendantal, celle du sujet comme le fondement de l'identité. C'est en tant qu'objectivation de l'intuition intellectuelle comme intuition de soi de la conscience que l'art est présenté dans la citation ci-dessus et c'est en tant qu'objectivation de l'identité absolue, que l'art apparaît comme le garant – pour ainsi dire – de la réalité de la thèse transcendante de l'identité des deux activités (consciente et inconsciente) dans le Moi.

Si l'intuition esthétique est l'objectivation de l'intuition intellectuelle, est-ce que cela revient à considérer que celle-ci n'a de vérité que dans l'intuition esthétique ?

Cela n'est nullement le cas. En effet, afin de saisir le statut de l'idéalisme transcendantal, il importe de comprendre que l'intuition intellectuelle possède une primauté, autrement dit, l'intuition esthétique ne saurait se présenter comme l'objectivation d'une intuition que l'on ne posséderait pas auparavant et c'est pourquoi le lieu architectonique de la philosophie de l'art comme dernière partie du système n'est nullement arbitraire. Alors que l'intuition esthétique permet à la philosophie de fournir dans une intuition extérieure une preuve de ces synthèses *a priori* dont le *Système* est traversé, l'établissement du premier principe de la philosophie comme Moi revient à l'intuition intellectuelle. Autrement dit, l'art ne prend ainsi son sens que dans une philosophie qui nous fournit déjà un point de vue apte à reconnaître dans le produit

kann denn nun auch diese Anschauung wieder objektiv, d. h. wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer bloß subjektiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine und von allen Menschen anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objektivität der intellektuellen Anschauung ist die Kunst selbst. Denn die ästhetische Anschauung eben ist die objektiv gewordene intellektuelle »).

artistique l'identité des deux activités. Reste que l'art possède ainsi une fonction de vérité, comme il appert de la citation ci-dessus, caractère qui a déjà été relevé par D. Jähnig ou encore par H.-J. Sandkühler⁹⁸⁴. Cette fonction de vérité réside dans le fait que l'art montre la vérité du monde extérieur comme étant un produit de deux activités du Moi⁹⁸⁵.

Reste que Schelling nous dit explicitement que l'intuition intellectuelle ne peut devenir universellement valable que dans l'art, au point qu'il n'hésite pas à affirmer, dans la « Remarque générale concernant l'ensemble du système », que la philosophie comme philosophie, c'est-à-dire sans être philosophie de l'art, ne peut jamais devenir universellement valable⁹⁸⁶.

Pourtant, l'auteur avait pu affirmer dans la partie théorique du *SIT* que la philosophie ne peut pas connaître l'acte originaire de la conscience de soi de façon immédiate, mais seulement moyennant des raisonnements⁹⁸⁷, alors qu'il semble dans la citation ci-dessus reconnaître la possibilité d'une intuition immédiate. Que signifie cette apparente contradiction ? Faut-il en conclure qu'il n'est pas question du même principe dans ces deux passages du texte, et que dans le second cas, il s'agit du principe de la synthèse de la conscience de soi, alors que dans le premier, Schelling fait référence à un principe qui se trouve en-deçà de la synthèse de la conscience de soi ? Une lecture attentive du *SIT* semble suggérer une telle interprétation. Comme J.-F. Courtine le souligne, l'intuition esthétique ne rend pas *seulement* objectif le premier principe de la

⁹⁸⁴ En effet, comme H.-J. Sandkühler l'a remarqué dans son article « Schelling et l'aporie d'une théorie non esthétique de l'art », *art. cit.* il s'agit moins, dans le dernier chapitre du *SIT*, d'une philosophie de l'art que la philosophie *more aesthetico demonstrata* en tant qu'art.

⁹⁸⁵ C'est pourquoi D. Jähnig affirme que le critère de la vérité de la philosophie transcendante est le souvenir (*Erinnerung*). Cf. D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie, op.cit.*, Erster Band, p. 231. En effet, que le monde extérieur n'apparaisse pas pour le Moi comme son produit, mais comme quelque chose d'extérieur cela a pour condition que le processus de production du monde extérieur dans la suite des intuitions du devenir conscient du Moi soit posé comme un passé transcendantal et que cela se présente donc comme inconscient. Or, la philosophie de l'art vise justement à affirmer l'identité des deux activités consciente et inconsciente dans la production de l'objet.

⁹⁸⁶ *SIT*, p. 261 (SW, I, 3, p. 630 ; HKA, I, 9-1, p. 330). Dans la mesure où la philosophie de l'art se définit dans le *SIT* à partir de l'unité de l'activité consciente et inconsciente du Moi, J.-F. Marquet considère que cette philosophie de l'art est une philosophie de la création artistique ou une phénoménologie du génie écrite du point de vue « critique » ou « fichtéen ». Cf. J.-F. Marquet, « Schelling et le destin de l'art », in G. Planty-Bonjour (éd.), *Actualité de Schelling* (Travaux du Centre de Documentation et de Recherche sur Hegel et sur Marx), Paris, Vrin, 1979, p. 77.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 56 (SW, I, 3, p. 395-396 ; HKA, I, 9-1, p. 88). « Mais la question qui surgit maintenant est de savoir par quel moyen le philosophe s'assure de cet acte originaire, ou parvient à en savoir quelque chose. Manifestement pas de façon immédiate, mais seulement par le biais de raisonnements. Je découvre en effet par la philosophie que, à tout instant, je ne surgis pour moi-même que par un tel acte, je conclus donc que, originairement non plus, je ne puis avoir surgi que par un tel acte ».

philosophie qu'est le Moi, mais elle revient en-deçà du Moi comme scission et synthèse d'activités opposées⁹⁸⁸.

Si le problème de l'idéalisme transcendental est celui d'expliquer l'accord du subjectif et de l'objectif à partir du subjectif, il peut bien présupposer une identité du subjectif et de l'objectif qui se manifeste dans la téléologie et dans la philosophie de l'art, mais il n'a pas recours à cette identité dans l'explication qu'il donne dudit accord. La philosophie de l'identité ou la considération d'une identité pure renvoie, dans le chapitre consacré à la philosophie de l'art, à une thèse absolue, alors que dans les premières sections du *Système*, il y va du principe comme synthèse absolue.

Certes, Schelling considère, dans les deux dernières sections du *Système*, que la réponse à la question suprême de l'idéalisme transcendental, à savoir, celle de l'accord (*Uebereinstimmung*) du subjectif et de l'objectif⁹⁸⁹, est à trouver dans la téléologie⁹⁹⁰ et, surtout, dans la philosophie de l'art, mais cette affirmation implique déjà un déplacement de la question de l'explication de l'accord: il ne s'agit pas d'expliquer comment cet accord survient dans chaque produit (synthèse) à partir de la synthèse productrice et absolue de la conscience de soi (comme c'est le cas dans l'idéalisme transcendental), mais de chercher les conditions de possibilité d'un tel accord qui est lui-même fondement de la conscience de soi et est compris comme thèse ou identité pure. Le parallélisme entre les deux activités, admis dans l'idéalisme transcendental, n'est pas immédiatement une identité en dehors de ces deux termes. La synthèse implique une identité qui n'a de sens que dans l'opposition. L'identité pure, au contraire, subsiste en dehors des termes qu'elle identifie.

Cette solution du problème philosophique dans la philosophie de l'art est redevable, d'après notre hypothèse, de la transformation que Schelling fait subir à l'idée d'un primat de la raison pratique depuis les *Lettres*. Ce qu'intéresse Schelling dans la philosophie de l'art comme articulation théorico-pratique à partir d'une philosophie pratique, ce n'est pas l'agir comme approximation infinie de l'idéal à laquelle Schelling

⁹⁸⁸ J.-F. Courtine, « Les métamorphoses schellingiennes de l'intuition intellectuelle dans le *Système de l'idéalisme transcendental* (intuition transcendante et intuition esthétique) », p. 48. Dans ce contexte, l'auteur attire l'attention sur le fait que ce mouvement de la philosophie de l'art conduit Schelling de l'auto-intuition de l'absolu en moi à la conception de l'intuition intellectuelle comme intuition de la raison et de la contemplation de l'absolu.

⁹⁸⁹ *SIT*, p. 245 (SW, I, 3, p. 611; HKA, I, 9-1, p. 311).

⁹⁹⁰ La téléologie pourtant, Schelling le précise, est ici comprise d'après les principes de la philosophie transcendante. Cela signifie qu'aucune preuve tirée de l'expérience n'est ici à admettre. Il me semble que, dans la philosophie de la nature, l'expérience sera alors convoquée, non pas à titre de preuve proprement dite, mais de vérification. Pour le statut et le rôle de l'expérience dans la philosophie de la nature, cf. notre paragraphe précédent.

accorde encore un privilège dans les *Lettres*, mais c'est une autre interprétation du pratique qui émerge dans ce texte, mais qui ne se trouve pas encore dans la mesure d'être exploré. Ce qu'intéresse Schelling, c'est désormais la présentation de l'identité absolue et de ce point de vue la question est de montrer comment le progrès à l'infini de l'agir libre devient réel et objectif. C'est donc la production (*Produktion* ou *Hervorbringung*) et non plus l'action qui doit résoudre le problème de la philosophie transcendante. Ce paradigme d'une action qui n'est pas l'action morale montre combien la signification du primat du pratique signifie chez Schelling le primat de l'action et de l'accomplissement qui n'est pas réductible à l'action morale comme seule action libre. Cette interprétation est redevable de la mise en cause implicite dans les *Lettres* que nous avons décelée entre le pratique et le créateur.

L'art est ainsi compris en tant qu'organon (*Organon*)⁹⁹¹ de la philosophie et comme un document (*Document*) qui nous atteste de la réalité de l'identité absolue, accomplissant et dépassant à la fois l'idéalisme transcendantal⁹⁹². Nous remarquerons néanmoins qu'il s'agit ici toujours d'une *philosophie de l'art*. En effet, si l'art atteste (*beurkunden*) de ce que la philosophie ne peut pas représenter extérieurement⁹⁹³, dans la

⁹⁹¹ Comme nous le savons, *Organon* est le nom que les péripatéticiens ont donné à la logique aristotélicienne. Cf. l'article consacré à ce terme dans J. Ritter und K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, Band 6, 1971, p. 1363 - 1365. *Organon* semble ici signifier plus précisément le moyen d'accès à la présentation de l'objet scientifique. M. Galland-Szymkowiak considère, en outre, dans sa thèse, *Présence de l'absolu*, op. cit., p. 37 que le terme d'organon permet à Schelling de souligner que la philosophie de l'art a un rapport à la philosophie dans son ensemble, c'est-à-dire qu'elle est partie d'un tout qu'elle présente entièrement.

⁹⁹² L'ambiguïté d'un tel achèvement-dépassement de l'idéalisme transcendantal dans la philosophie de l'art nous semble être condensé de manière particulièrement éclairante dans les remarques que Schelling nous donne à propos des rapports entre art et science, qui font voir que tout se joue dans la dialectique entre la position d'un problème et la résolution de ce problème. Cf. *SIT*, p. 255 (SW, I, 3, p. 623 ; HKA, I, 9-1, p. 323) : « En ce qui concerne plus particulièrement le rapport de l'art à la science, ils sont tous deux tellement opposés l'un à l'autre dans leur tendance que, si la science avait jamais résolu tout son problème, comme l'art l'a depuis toujours résolu, ils devraient tous deux coïncider et se fondre en une seule chose, ce qui est la preuve de directions diamétralement opposées. En effet, bien que la science, dans sa fonction la plus élevée, ait un seul et même problème en commun avec l'art, ce problème cependant, en raison de la manière dont elle le résout, est pour la science une tâche infinie, de sorte qu'on peut dire que l'art est l'archétype de la science et que la science ne doit advenir que là où l'art est déjà présent ». Ce problème peut se reconduire finalement à la problématique du statut architectonique de l'art comme dernière partie du système. Pour cette question cf. D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, op.cit., Erster Band, p. 23-26.

J.-F. Courtine remarque à ce propos dans « Les métamorphoses schellingiennes... », art.cit., p. 56, que c'est l'art qui l'emporte sur la philosophie, dans la mesure où l'œuvre d'art réussit ce que la philosophie ne réussit pas, à savoir, à présenter l'identité.

⁹⁹³ *SIT*, p. 259 (SW, I, 3, p. 627-628; HKA, I, 9-1, p. 327-328). Schelling considère que la production esthétique ne rend pas seulement objectif le premier principe de la philosophie et la première intuition dont elle procède, mais aussi tout le mécanisme sur lequel elle repose. En effet, la philosophie procède d'une scission infinie d'activités opposées, qu'il s'agit à chaque synthèse de supprimer. Dans l'intuition originaire et dans la faculté poétique (*Dichtungsvermögen*) c'est l'imagination (*die Einbildungskraft*) qui est à l'œuvre. Cf. *Ibid.*, p. 257-258 (SW, I, 3 p. 626 ; HKA, I, 9-1, p. 326).

mesure où l'intuition esthétique, dans sa fonction d'objectivation de l'intuition intellectuelle de la philosophie, présente (*darstellen*) extérieurement l'inconscient dans l'agir et dans le produire et son identité originaire avec le conscient, sa fonction de document laisse déjà comprendre qu'elle ne peut être un document que dans la mesure où le philosophe est déjà en possession de la vérité de l'idéalisme transcendantal, c'est-à-dire qu'elle n'apporte que la vérification des propositions transcendantales, mais ne peut nullement revêtir une fonction d'établissement du principe. Comme le dit encore Hans Jörg Sandkühler, la philosophie de l'art de Schelling ne s'occupe pas de l'objet même de l'art, mais de ce que l'art doit médiatiser⁹⁹⁴.

Mais en tant que document de l'idéalisme transcendantal, le statut de la philosophie de l'art à l'intérieur du système⁹⁹⁵ semble offrir des rapprochements avec l'expérience de la nature que Schelling envisage aussi dans le *SIT* comme un document⁹⁹⁶, qui est celui de l'histoire de la conscience de soi. De surcroît, l'auteur fait une référence à la nature dans la partie sur la philosophie de l'art qui laisse entendre que la nature présente aussi, au même titre que la philosophie de l'art, la vérité de l'idéalisme transcendantal. En effet, l'auteur y affirme que la nature est comme une énigme qui ne peut être dévoilée que si l'on y reconnaît l'odyssée de l'esprit (*Odysee des Geistes*)⁹⁹⁷.

Or, dans la querelle à propos du statut de l'idéalisme transcendantal et de son rapport à la philosophie de la nature qui a lieu dans la correspondance entre Fichte et Schelling, ce dernier nomme la philosophie de la nature de « la preuve matérielle » (*der materielle Beweis*)⁹⁹⁸ de l'idéalisme transcendantal. Si la philosophie de l'art apporte le type de preuve que nous avons reconnu comme le troisième type de preuve de la réalité de la thèse de l'idéalisme transcendantal, pourquoi l'idéalisme transcendantal a-t-il

⁹⁹⁴ H.J. Sandkühler, « Schelling et l'aporie d'une théorie non esthétique de l'art », *art.cit.*, p. 42.

⁹⁹⁵ Pour le changement du statut de l'art entre le *SIT* et la philosophie de l'identité, on pourra se reporter à D. Jähnig, *Schelling, op.cit.*, Band 2, p.313, pour qui la fonction de l'art dans le *SIT* ne se retrouvera pas dans la philosophie de l'identité, alors que la thèse de l'art comme *organon* de la philosophie ressurgit dans la conception d'une source de connaissance extérieure à la philosophie - la mythologie païenne ou la révélation chrétienne. On pourra aussi consulter à ce propos M. Galland-Skymowiak, *Présence de l'absolu, op. cit.*, p. 32-47, où l'auteur considère que la philosophie de l'art en 1801 ne relève plus de l'exposition du système, mais de sa genèse, tout en soulignant que la conception de l'art comme visibilité de la vérité philosophique prolonge, dans une certaine mesure, la thèse de l'art comme objectivation dans le *SIT*.

⁹⁹⁶ *SIT*, p. 2 (SW, I, 3, p. 331; HKA, I, 9-1, p. 25).

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 259 (SW, I, 3 p. 628; HKA, p.). L'idée d'une odyssée de l'esprit fait ici référence à la conception d'une histoire transcendante de la conscience de soi. Cf. *Ibid.*, p. 2 (SW, I, 3, p. 331 ; HKA, I, 9-1, p. 25). Pour la conception d'une histoire de la conscience de soi cf. plus loin, note 1026.

⁹⁹⁸ Lettre de Schelling à Fichte du 19 novembre 1800 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p.99 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 179).

encore besoin d'une preuve matérielle qui se situe à l'extérieur, dans un autre volet du système ?

2) Philosophie de la nature vs. philosophie transcendante

Afin de pouvoir déterminer le statut de l'idéalisme transcendantal dans son rapport à la philosophie de la nature, il importe de faire quelques remarques préalables sur cette division double de la philosophie, qui ne va pas sans être dépourvue de quelques ambivalences. Bien plus : la manière dont Schelling tente de légitimer cette division du système autour de 1800 met au jour la dimension paradoxale du rapport de l'idéalisme transcendantal à la philosophie de la nature.

En effet, d'un côté, Schelling semble admettre que c'est la thèse transcendante de l'identité de l'objectif et du subjectif qui rend possible l'élaboration de deux philosophies qui se partagent les deux segments opposés de la réalité, quand il affirme dans le *SIT* que la preuve concluante (*der überzeugende Beweis*) de l'équivalence théorique des deux sciences est fournie par la philosophie transcendante et que celle-ci est donc un pendant nécessaire à la philosophie de la nature⁹⁹⁹. D'après nos analyses dans le point précédent, nous nous croyons autorisée à considérer que cette affirmation de Schelling renvoie à la dernière partie du système de l'idéalisme transcendantal qu'est la philosophie de l'art, qui met en évidence ce dernier comme preuve de l'identité du subjectif et de l'objectif, de la volonté du Moi et de la productivité de la nature.

Mais si le point de vue transcendantal tel que Schelling le comprend rend possible l'élaboration de sa philosophie de la nature comme deuxième volet du système, il n'en reste pas moins vrai que, d'un autre côté, la philosophie de la nature, dans la mesure où son principe est l'objectif, semble s'opposer à la thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal d'après laquelle toute réalité – et donc l'identité du subjectif et de l'objectif – est posée dans le Moi. De surcroît, à partir de 1799, Schelling affirme explicitement l'indépendance de la philosophie de la nature à l'égard de la philosophie transcendante.

Cependant, comme nous suggèrent déjà des analyses conduites dans le premier chapitre de la présente partie, la philosophie de la nature est redevable, dans une large

⁹⁹⁹ *SIT*, p. 3 (SW I, 3, p. 332; HKA, I, 9-1, p. 26-27). S'il y a une équivalence théorique entre les deux philosophies, c'est en dernier ressort de par la philosophie pratique qu'elles se distinguent, dans la mesure où l'auto-intuition du Moi comme libre ne se laisse pas déceler dans la nature.

mesure, du point de vue de la philosophie transcendante, et cela non pas seulement parce qu'elle soutient finalement la thèse fondamentale de l'identité du subjectif et de l'objectif, mais parce qu'elle délivre une conception de la nature qui s'inscrit dans l'arrière-plan de la position de l'identité du subjectif et de l'objectif dans la subjectivité, dont le trait caractéristique fondamental est l'activité dans son opposition à l'objet extérieur qui est le corrélat de la conscience.

Ce n'est d'ailleurs qu'au prix de cette position que la philosophie de la nature ne saurait se confondre avec une philosophie dogmatique. En effet, face à la caractérisation de la philosophie de la nature comme ayant son principe dans l'objectivité, la question se pose de savoir dans quelle mesure celle-ci ne se confond pas avec le dogmatisme, dont la caractérisation la plus générale est justement celle d'une philosophie qui pose l'absolu dans un objet extérieur à la subjectivité et qui la dépasse.

S'il est vrai que la caractérisation de la philosophie de la nature présente des ressemblances avec celle de la philosophie dogmatique, nous remarquons que c'est justement par leur conception de l'objectivité que les deux philosophies se distinguent. Alors que pour le dogmatisme, l'objectivité de l'absolu signifie qu'il est extérieur à la subjectivité et qu'il est dépourvu d'une activité propre, l'objectivité de la nature en tant que *natura naturans* est pensée comme sujet-activité, bien que ce sujet ne se laisse pas reconduire à la conscience de soi, mais soit plutôt compris par Schelling comme une activité dépourvue d'une auto-intuition. Nous pouvons ainsi considérer que l'objectivité dont il est question dans le principe de la nature n'est pas la même objectivité qui doit être déduite du sujet dans le cadre de la philosophie transcendante. Dans celle-ci, en effet, l'objectivité déduite est l'expérience d'une nature, alors que l'objectivité dont part la philosophie de la nature est la nature comme productivité.

La question qui se pose alors est celle de savoir exactement ce qui dans la philosophie de la nature relève ou est redevable de la conception propre de la philosophie transcendante (ce qui fera l'objet de 2.1), avant de procéder à une mise en perspective du rapport entre les deux volets du système à partir de quelques lettres de la correspondance entre Fichte et Schelling en 1800 (dans 2.2), où cette problématique se trouve abordée de manière particulièrement saisissante.

2.1. En quoi la philosophie de la nature est-elle transcendante ?

Nous savons que la conception du rapport entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendante ne se présente pas de manière homogène dans les écrits du jeune Schelling. La plupart des commentateurs sont unanimes pour distinguer deux phases principales jusqu'en 1800 concernant la compréhension de ce rapport. En termes généraux, ces deux moments se laissent caractériser comme suit : dans la première phase, la philosophie de la nature est envisagée comme une partie de la philosophie transcendante, alors que dans le second moment, elle apparaît comme une science indépendante de la philosophie transcendante¹⁰⁰⁰. Les commentateurs sont en revanche moins d'accord relativement à l'écrit qui marque le début de ce second moment, mais nous pouvons observer une tendance à situer la première phase dans la philosophie de la nature des *Idées* (1797) et de *De l'âme du monde* (1798), alors que le second moment débiterait avec la *Première Esquisse d'un système de philosophie de la nature* de 1799 et avec l'*Introduction à l'Esquisse* de la même année et publiée quelques mois plus tard¹⁰⁰¹.

En effet, nous remarquons que, selon une expression des *Idées pour une philosophie de la nature* de 1797, la philosophie de la nature est présentée comme une philosophie « appliquée » (*angewandte*)¹⁰⁰² de la philosophie théorique transcendante. Mais que signifie plus précisément que la philosophie de la nature soit une application de la philosophie transcendante ? Nous avons déjà eu l'occasion ailleurs de fournir une analyse de cette conception¹⁰⁰³, et nous nous bornons à présent à faire quelques remarques qui intéressent directement notre propos dans le présent chapitre. Que la philosophie de la nature soit une philosophie appliquée de la partie théorique pure de la philosophie, signifie qu'elle déduit un système déterminé de notre savoir qui est le système de l'ensemble de l'expérience, alors que la philosophie théorique pure s'occupe

¹⁰⁰⁰ H. Krings, « Vorbemerkungen zu Schellings Naturphilosophie » in *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, op.cit., p. 73. H. Krings distingue une troisième phase en 1801, où la philosophie de la nature apparaît liée avec la philosophie transcendante dans le système de l'identité. La considération de cette troisième phase dépasse le cadre du présent travail. Pour une conception de l'unité des deux philosophies, dans la mesure où ils renvoient à un sujet-objet absolu cf. W. Schulz, « Einleitung », in *F. W. J. Schelling. System des transzendentalen Idealismus*, op. cit., p. XXV.

¹⁰⁰¹ X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, op. cit., tome 1, p. 243 et Wolfgang Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus Naturphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, p. 147. Néanmoins, W. Bonsiepen remarque que la seconde phase commence dans la *Weltseele*, dans la mesure où la nature est déjà comprise comme totalité autonome dans ce texte. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, lui, situe pour sa part le début de la deuxième phase déjà dans l'*Introduction aux Idées*. Cf. W. Schmied-Kowarzik, *Von der wirklichen, von der seyenden Natur. Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Hegel*, Stuttgart Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996, p. 179.

¹⁰⁰² *Idées*, « Préface », SW, I, 2 p. 4; HKA, I, 5, p. 61.

¹⁰⁰³ Cf. *supra*, note 745.

des conditions de possibilité de l'expérience. Avec une philosophie de la nature, la « théorie de la nature » (*Naturlehre*) doit acquérir un fondement ou une base scientifique (*wissenschaftliche Grundlage*).

Dans l'écrit suivant de philosophie de la nature - *De l'Ame du monde* - la situation de dépendance de la philosophie de la nature par rapport aux principes de la philosophie transcendante est à nouveau réaffirmée. En effet, le titre complet de l'œuvre *De l'Ame du Monde: une hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme général (Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus)*, annonce déjà l'idée que Schelling essaiera de soutenir tout au long du texte, à savoir que l'organisme ne peut être expliqué qu'en ayant recours à l'hypothèse d'un principe commun entre la nature anorganique et la nature organique. Or, l'élaboration ainsi que la légitimation de cette hypothèse appartiennent en propre à la philosophie (qui est proprement la philosophie transcendante)¹⁰⁰⁴, qui fournit, dans ce contexte, un fondement scientifique à la *Naturlehre*.

De surcroît, l'hypothèse de la duplicité de forces dans la nature, à partir de laquelle les phénomènes de la nature sont construits, ne peut être élaborée qu'à partir des principes de la philosophie transcendante. Schelling attire ainsi l'attention sur le fait que l'expérimentation ne saurait jamais nous conduire à la formulation de l'hypothèse d'une duplicité de forces dans la nature, qui trouve au contraire son origine dans la duplicité primitive de notre esprit. En ce sens, cette duplicité est susceptible d'une déduction transcendante (*transcendentalen Ableitung*)¹⁰⁰⁵. Ainsi, dans les *Idées*, la réponse à la question de savoir comment un monde est possible en dehors de la conscience reste redevable de la position fondamentale de l'idéalisme transcendantal, dans la mesure où cette question est reconduite au conflit des deux activités dans le

¹⁰⁰⁴ *De l'Ame du monde*, p. 11 (SW, I, 2 p. 351; HKA, I, 7, p. 71) : « Le droit (*Befugniß*) de supposer que tous les principes naturels positifs sont primitivement homogènes ne peut se déduire que par la philosophie. Sans cette *hypothèse (Annahme)* (je suppose que l'on sait ce qu'est une *hypothèse en vue d'une construction possible*), il est impossible de construire les premiers concepts de la physique, par exemple la théorie de la chaleur ».

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 28 (SW, I, 2, p. 396 ; HKA, I, 7, p. 91) : « Cette antithèse est *simplement* postulée par la théorie de la nature. Elle n'est susceptible d'aucune déduction empirique, mais seulement d'une déduction transcendante. Son origine doit être recherchée dans la duplicité primitive de notre esprit, qui ne construit un produit fini qu'à partir d'activités opposées. Ceux qui s'en tiennent à l'expérimentation ne connaissent rien de cette antithèse, bien qu'ils ne puissent nier que, sans un tel conflit, qui quoique non démontrable par l'expérience doit cependant être nécessairement postulé, leur construction des phénomènes naturels (par exemple de la combustion) est absolument incompréhensible ».

Pour l'élaboration schellingienne de la théorie de la combustion (*Verbrennungstheorie*) et la question de savoir comment celle-ci convoque à la fois la spéculation et l'expérience voir M. Durner, « Die Rezeption der zeitgenössischen Chemie in Schellings früher Philosophie », *art. cit.*, p. 15-38

sujet. Nous pouvons ainsi trouver la conception d'une genèse du monde effectif à partir des activités du Moi dans ce texte de philosophie de la nature :

Dans l'être spirituel cependant il y a un conflit originaire entre des activités opposées. C'est seulement à partir de ce conflit (une création à partir de rien) qui surgit un monde effectif¹⁰⁰⁶.

Nous observons ainsi, dans les deux premiers textes de philosophie de la nature, que Schelling semble encore considérer les deux activités dans le Moi comme étant originaires. Dans les *Idées*, Schelling n'hésite pas à procéder à une genèse transcendante du concept de matière. Le chapitre IV de ce texte s'intitule ainsi de manière significative « Première origine du concept de matière à partir de la nature de l'intuition de l'esprit humain » (« Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes »). La matière y est envisagée, à l'instar de la philosophie transcendante, comme un produit des activités du Moi¹⁰⁰⁷.

Si cette thèse sera mise en cause dans une certaine mesure dans la philosophie de la nature à partir de 1799¹⁰⁰⁸, dans la mesure où la duplicité dans la nature n'est plus dérivée de cette duplicité originaire de l'esprit humain, mais lui est identique, nous pouvons néanmoins observer que la dette de la philosophie de la nature envers la philosophie transcendante se fera encore sentir et cela malgré l'affirmation du statut indépendant de la philosophie de la nature. En effet, ce qui est en jeu dans les deux premiers écrits de philosophie de la nature concernant le rapport de celle-ci avec la philosophie transcendante, c'est le statut scientifique de cette philosophie de la nature, Schelling prenant dans ce contexte le soin de bien souligner que, en tant que science, la philosophie de la nature s'élabore à partir de principes philosophiques *a priori* (qui sont dans ce cadre issus de la philosophie transcendante comme philosophie fondamentale) et n'a donc pas dans l'expérience de la nature une source de connaissance.

C'est d'ailleurs le fait que la préoccupation par le statut scientifique de la philosophie de la nature se trouve à l'arrière-plan de la conception du rapport entre

¹⁰⁰⁶ *Idées*, SW, I, 2, p. 222; HKA, I, 5, p. 215: « Im geistigen Wesen aber ist ein ursprünglicher Streit entgegen gesetzter Thätigkeiten, aus diesem Streit erst geht – (eine Schöpfung aus Nichts) - hervor eine wirkliche Welt ».

¹⁰⁰⁷ *Ibid.*, SW, I, 2 p. 128-142; HKA, I, 5, p. 208-217.

¹⁰⁰⁸ L'idée de deux sciences complémentaires également nécessaires qui ne se distinguent que par leur direction et qui sont la philosophie transcendante et la philosophie de la nature est présente dès

philosophie transcendante et philosophie de la nature dans les deux premiers textes ci-dessus évoqués, qui a conduit un W. Metzger à qualifier la philosophie de la nature de Schelling de « positivisme fondé transcendentement » (*transzendental fundierten Positivismus*), dans lequel il s'agirait de tenter de rendre la théorie critique de la connaissance fructueuse pour la méthodologie des sciences de la nature¹⁰⁰⁹.

Nous n'irions pas jusqu'à qualifier la philosophie schellingienne de positivisme fondé transcendentement, mais il est certain que l'élaboration de la philosophie schellingienne répond à la préoccupation de faire une philosophie scientifique de la nature, c'est-à-dire de fonder la connaissance de la nature dans une théorie philosophique. Or, il nous semble que même lorsque Schelling affirmera explicitement l'indépendance de la *Naturphilosophie* à l'égard de la philosophie transcendante comme c'est le cas à partir de l'*Introduction à l'Esquisse* de 1799¹⁰¹⁰, la manière dont l'auteur caractérise le statut scientifique de la philosophie de la nature trahit la naissance de cette dernière à partir de la philosophie transcendante. Autrement dit, l'indépendance des deux philosophies ne s'accompagne pas d'une remise en cause des principes de la philosophie transcendante dans la philosophie de la nature¹⁰¹¹. En effet, nous pouvons dire que la philosophie de la nature est transcendante et cela pour une double raison: en raison de son procédé explicatif et du fait de la conception de la réalité que celle-ci sous-tend.

Dans la philosophie de la nature de Schelling, les phénomènes naturels sont expliqués à partir de l'action réciproque de deux forces fondamentales que sont l'attraction et la répulsion, et leur diversité se fonde sur la différence de degré de ces deux forces. Dans ce cadre, Schelling étend à toute la nature la conception dynamique de la matière comme produit de deux forces originaires d'attraction et répulsion¹⁰¹² qui lui est suggérée par le Kant des *Metaphysische Anfangsgründe*. Or, la construction de la matière à travers les deux forces fondamentales, s'offre à Schelling comme l'opposé

l'Introduction à l'Esquisse. Cf. *Introduction à l'Esquisse*, p. 69 (SW, I, 3, p. 272-273 ; HKA, I, 8, p. 29-30).

¹⁰⁰⁹ W. Metzger, *Die Epochen der Schellingschen Philosophie von 1795 bis 1802*, op.cit., p. 46-47.

¹⁰¹⁰ *Introduction à l'Esquisse*, p. 83 (SW, I, 3, p. 280 ; HKA, I, 8, p. 37).

¹⁰¹¹ W. Schulz a voulu voir dans le changement du rapport entre philosophie de la nature et philosophie transcendante la conséquence de la conception de la nature dans la philosophie transcendante comme symbole de l'esprit, qui conduit Schelling à considérer que celle-ci constitue la médiation nécessaire pour que l'esprit prenne conscience de soi. Il nomme ce mouvement la « dialectique de la considération de la nature ». Cf. W. Schulz, « Einleitung », p. XXI.

¹⁰¹² Comme M. Durner le remarque dans « Einleitung » in F. W. J. Schelling, *Zeitschrift für spekulative Physik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, Band 1, p. XI, note 11 Schelling s'éloigne de Kant à partir de

d'une explication dogmatique. Si nous prenons en compte que les deux systèmes philosophiques possibles pour Schelling sont le dogmatisme et l'idéalisme transcendantal et que, de surcroît, l'explication dogmatique de la matière se caractérise par le fait de poser un substrat objectif sur lequel vient agir la loi de la causalité, nous comprenons que l'explication de la matière fournie par la philosophie de la nature est transcendante dans la mesure où elle pose la matière comme étant identique à ses forces¹⁰¹³, écartant ainsi l'idée dogmatique d'une matière en soi.

L'explication dynamique s'oppose ainsi à l'explication dogmatique de la même manière que l'explication transcendante¹⁰¹⁴. Cela est encore manifeste dans la problématique de la première cause du mouvement. La philosophie de la nature rejette le recours dogmatique à la loi de la causalité pour expliquer la cause absolue du mouvement, car cette explication présente l'inconvénient de faire naître à l'infini le mouvement à partir du mouvement. Au contraire, l'explication dynamique suppose qu'il y a un mouvement originaire qui surgit des forces fondamentales de la construction de la matière¹⁰¹⁵. Or c'est bien à partir de la philosophie transcendante que la loi de causalité s'est montrée être une loi de la nature qui n'est valable que dans le domaine du phénomène, alors que le dogmatisme la transpose dans le domaine des fondements.

Dans ce contexte, nous ne nous trompons pas en considérant que le trait le plus général qui caractérise alors le dynamisme dans la philosophie de la nature schellingienne est donc la conception de la nature comme productivité¹⁰¹⁶. Or, par là nous rejoignons, nous pouvons le dire, la thèse centrale de l'idéalisme transcendantal, d'après laquelle la réalité est activité. Si l'originarité du Moi est bien mise en cause par la philosophie de la nature vers 1799, reste que la philosophie de la nature ne fera

1799 et introduit une troisième force qui médiate l'activité des forces contractive et expansive. Cf. *Première Esquisse*, SW, I, 3 p. 264-268; HKA, I, 7, p. 268-271.

¹⁰¹³ De même, la reconduction de l'objet à une force permet à la philosophie de la nature d'avoir une conception idéaliste de l'espace comme celle de *De l'Ame du monde*. Schelling défend dans ce texte la conception d'une « action à distance » (« *Wirkung in die Ferne* »), qu'implique une représentation idéaliste de l'espace : s'il est vrai qu'un corps n'agit que là où il est, il n'est aussi que là où il agit. Cette représentation idéaliste de l'espace permet d'envisager deux corps situés à distance l'un de l'autre comme étant en contact et inversement. Cf. *De l'Ame du Monde*, p. 11 (SW, I, 2, p. 351 ; HKA, I, 7, p. 71).

¹⁰¹⁴ Pour la distinction entre explication transcendante et explication dogmatique cf. « 1) La divergence philosophique fondamentale : criticisme/ idéalisme transcendantal et dogmatisme » dans le premier chapitre de la présente section.

¹⁰¹⁵ *Introduction à l'Esquisse*, p. 72-73 (SW, I, 3, p. 274-275 ; HKA, I, 8, p. 31-31).

¹⁰¹⁶ Ainsi, en caractérisant sa philosophie d'« atomisme dynamiste » dans l'*Introduction à l'Esquisse*, p. 104 (SW, I, 3 p. 293 ; HKA, I, 8, p. 49), Schelling affirme : « Si donc l'atomisme consiste en l'affirmation qui pose quelque chose de simple en tant que fondement explicatif idéal de la qualité, alors

qu'envisager la nature d'après la compréhension transcendante de l'intelligence et de la réalité comme activité, et c'est pourquoi Schelling peut nommer la nature de « Moi objectif » dans sa correspondance avec Fichte, comme nous le verrons plus loin.

S'il est vrai qu'en 1799, la philosophie de la nature s'oppose à la philosophie transcendante de par son point de départ¹⁰¹⁷, nous ne méconnaîtrons donc pas combien la conception du substrat de la réalité comme activité¹⁰¹⁸ ou de l'être comme productivité¹⁰¹⁹ affirmées dans la philosophie de la nature doivent à la philosophie transcendante. Cet être est bien sûr à distinguer de l'être comme objet d'expérience qui est plutôt caractérisé dans la philosophie transcendante par un manque d'activité. Cette dette de la philosophie de la nature envers la philosophie transcendante est reconnue explicitement dans la *Première Esquisse d'un système de philosophie de la nature* où Schelling caractérise la philosophie transcendante par une conception déterminée de l'être que la philosophie de la nature justement sous-tend :

Mais qu'est-ce donc pour la philosophie transcendante que *l'être lui-même* dont tous les êtres singuliers ne sont qu'une forme particulière ? Si, selon ses principes, tout ce qui est est une construction de l'esprit, alors, *l'être lui-même* n'est rien d'autre que *le construire lui-même*, ou alors, comme la construction en général n'est représentable que comme activité, l'être lui-même n'est rien d'autre que *l'activité constructrice la plus haute* qui, bien qu'elle ne soit jamais objet, est néanmoins principe de tout ce qui est objectif. Par conséquent, la philosophie transcendante ne sait rien d'un *être primitif*

1020

notre philosophie est atomiste. Mais comme elle pose le simple en quelque chose qui n'est que productif, sans être un produit, notre philosophie est donc un *atomisme dynamiste* ».

¹⁰¹⁷ Werner Hartkopf, « Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling », in *Natur und geschichtlicher Prozeß*, op.cit., p. 99-100, considère ainsi qu'une interprétation transcendante de la philosophie de la nature est réfutée par l'idée exprimée par Schelling dans *l'Introduction à l'Esquisse* selon laquelle la philosophie de la nature prend un point de départ et vise un point opposé à celui de la philosophie transcendante et qu'elle explique les phénomènes de la nature organique par des forces naturelles. Toutefois, il faudrait à mon avis nuancer cette opposition, dans la mesure où, précisément, le point de départ de la philosophie de la nature (la nature) et les forces de la nature supposent une compréhension de celles-ci qui sont rendues possibles par les principes de la philosophie transcendante..

¹⁰¹⁸ *Introduction à l'Esquisse*, p. 88 (SW, I, 3 p. 283 ; HKA, I, 8, p. 40).

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 90 (SW, I, 3, p. 285 ; HKA, I, 8, p. 42): « C'est seulement de la nature en tant qu'objet que l'on peut dire qu'elle est, non de la nature en tant que sujet car celle-ci est l'être (*Seyn*) ou la productivité même ».

¹⁰²⁰ *Première Esquisse* p. 153 (traduction modifiée) (SW, I, 3 p. 12 ; HKA, I, 7, p. 78) : « Was ist nun aber der Transscendentalphilosophie das *Seyn selbst*, von dem alles einzelne *Seyn* nur eine besondere Form ist? – Wenn nach Principien derselben alles, was ist, Construction des Geistes ist, so ist das *Seyn selbst*, nicht anders als das *Construiren selbst*, oder da Construction überhaupt nur als Thätigkeit vorstellbar ist, nicht anders, als die *höchste konstruierende Thätigkeit*, die, obgleich selbst nie Object, doch Princip alles Objectiven ist ».

C'est justement cette compréhension de la nature comme activité, qui, à la différence de l'intelligence, ne s'intuitionne pas, qui détermine le caractère transcendantal de l'explication dynamique de la matière. C'est pourquoi Schelling affirme au paragraphe 63 de la *Déduction générale du processus dynamique* (l'*Allgemeine Deduction des dynamischen Proceßes*), publié dans le premier volume de la *Zeitschrift für spekulative Physik* en 1800¹⁰²¹, que l'explication dynamique, c'est-à-dire l'explication à partir des conditions originelles de la construction de la matière en général, signifie la même chose qu'expliquer transcendentale en philosophie¹⁰²². Cette équivalence néanmoins en présuppose une autre, à savoir celle des moments de la construction de la matière et de l'histoire de la conscience de soi :

Tous les mouvements dynamiques ont leur raison dernière dans le sujet de la nature lui-même, c'est-à-dire dans les forces, dont la simple charpente est le monde visible. Dans mon *Système de l'idéalisme transcendantal*, j'ai montré qu'aux trois moments de la construction de la matière, tels qu'ils peuvent être déduits par la simple physique, correspondent trois moments dans l'histoire de la conscience de soi. J'ai montré que ce qui par exemple, dans la nature, est encore électricité, s'est déjà entraîné soi-même, dans l'intelligence, jusqu'à la sensation ; et que ce qui survient dans la nature comme matière est, dans l'intelligence, intuition¹⁰²³.

Cette citation issue de la *Déduction générale* met en évidence que c'est la conception transcendantale de la nature comme sujet qui permet à Schelling de considérer celle-ci comme ce qu'il appelle quelques lignes plus loin la « mémoire transcendantale » de l'histoire de la conscience de soi. Or, cette histoire de la conscience de soi est un *étagement* d'intuitions par lequel le Moi s'élève à la conscience

Dans la même perspective, Schelling tient à affirmer dans le *SIT*, p. 32 (SW, I, 3, p. 368; HKA, I, 9-1, p. 58) que le pur objectif, la matière, n'est rien d'originale pour la science de la nature et pour la philosophie transcendante.

¹⁰²¹ Cf. La notice de l'éditeur M. Durner, « Editorischer Bericht », in HKA, I, 8, p. 275.

¹⁰²² *Déduction générale du processus dynamique* (désormais cité *Déduction générale*), §63 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 148 (SW, I, 4, p. 76 ; HKA, I, 8, p. 364).

¹⁰²³ *Déduction générale*, §63, p. 148 (SW, I, 4, p. 76 ; HKA, I, 8, p. 364) : « Alle dynamischen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur selbst, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüste die sichtbare Welt ist. Ich habe in meinem *System des transscendentalen Idealismus* gezeigt, daß den drei Momenten in der Construction der Materie, so wie sie auch durch bloße Physik abgeleitet werden können – drei Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns entsprechen. Ich habe gezeigt, daß was z. B. in der Natur noch Electricität ist, in der Intelligenz schon bis zur Empfindung sich fortgerissen hat, und daß was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anschauung ist ».

et se comprend comme une genèse des activités de représentation du Moi, qui s'amorce avec la sensation comme l'activité de représentation la plus immédiate¹⁰²⁴. Dans *l'Aperçu*, où pour première fois l'idée d'une histoire de la conscience de soi est évoquée par Schelling, celle-ci est caractérisée comme une histoire des différents états par lesquels l'esprit parvient à l'intuition de soi-même, c'est-à-dire à la conscience de soi¹⁰²⁵. Dans ce cadre, la vie dans la nature se présente comme « l'analogon visible de l'être spirituel »¹⁰²⁶. Selon les termes de Schelling dans *l'Aperçu* de 1797:

Le monde extérieur se tient ouvert devant nous pour que nous retrouvions en lui l'histoire de notre esprit¹⁰²⁷.

Cette thèse de l'identité de l'esprit est pour Schelling caractéristique de la philosophie transcendante. Certes, l'identité de l'esprit et de la nature ne signifie pas simplement que les lois de la nature se laissent reconduire à des principes du savoir. Comme plusieurs commentateurs l'ont souligné, Schelling élabore une ontologie dans la philosophie de la nature, dans la mesure où les principes de production de la nature ne sont pas comme chez Kant les principes *a priori* de la connaissance, mais constituent les

¹⁰²⁴ L'idée d'une « histoire de la conscience de soi » a été inspirée par la *Grundlage* de Fichte ainsi que par le *Précis de ce qui appartient en propre à la Doctrine de la Science* (*Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*) de 1795. Il est aussi possible que l'idée d'une histoire de la conscience de soi dans la nature ait été suggérée à Schelling par l'idée goethéenne d'une métamorphose de la nature. Nous pouvons trouver déjà dans *De l'Âme du monde* l'idée que la succession de tous les êtres organiques s'est formée par le développement progressif d'une seule et même organisation. Schelling remarque que l'expérience ne nous fait connaître aucun passage d'une forme dans la nature dans une autre, bien que l'on puisse considérer comme des « phénomènes analogues » (*analogische Erscheinungen*) les métamorphoses de certains insectes ainsi que celles des plantes. Cf. *De l'Âme du monde*, p. 8 (SW, I, 2, p. 348; HKA, I, 7, p. 68).

K. Düsing, dans son article « L'histoire idéaliste de la conscience de soi dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* de Schelling » *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, *op.cit.*, p. 22 attire en outre l'attention sur le thème empiriste précurseur de l'histoire idéaliste de la conscience de soi. En effet, Fichte connaissait les analyses d'E. Platner concernant une « histoire pragmatique de la capacité humaine de connaissance » dans les *Philosophische Aphorismen* (1793), qui à son tour s'inscrit dans la tradition empiriste représentée par Condillac dans son *Traité des sensations* (1754), où le philosophe fait une description génétique du développement successif des facultés humaines suivant l'image de Pygmalion, statue humaine, dans laquelle les facultés s'éveillent successivement. Pour le thème de l'histoire de la conscience de soi chez Fichte, on pourra se rapporter à Ulrich Claesges, *Geschichte der Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95*, La Haye, Nijhoff, 1974.

Pour l'histoire de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, qui reprend le motif schellingien dans le *SIT*, cf. K. Düsing, « Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins » in *Hegel-Studien*, 1993 (28), p. 103-126.

¹⁰²⁵ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 382 ; HKA, I, 4, p. 109.

¹⁰²⁶ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 388; HKA, I, 4, p. 115.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, SW, I, 1, p. 383; HKA, I, 4, p. 110: « Die äußere Welt liegt vor uns aufgeschlagen, um in ihr die Geschichte unseres Geistes wieder zu finden »

lois de l'être¹⁰²⁸. Néanmoins, la thèse suivant laquelle les principes *a priori* sont les lois de la genèse effective des phénomènes est redevable, pour Schelling, de la philosophie transcendante, dans la mesure où celle-ci affirme l'identité entre les conditions de possibilité de l'expérience d'une nature d'une part, et les conditions de possibilité du devenir d'une conscience de soi, d'autre part¹⁰²⁹.

Néanmoins, cette lecture transcendante que nous proposons de la conception de la philosophie de la nature, à savoir que celle-ci reste dans une large mesure marquée en 1799-1800 par des perspectives ouvertes par la philosophie transcendante, ne préjuge pas de son autonomie face à la philosophie transcendante. Non seulement, comme nous l'avons déjà remarqué, la subjectivité de la nature est posée comme originaire et, par conséquent, comme n'étant pas dérivée du Moi de la conscience de soi ; mais en outre, l'identité de l'explication dynamique et de l'explication transcendante n'implique pas moins une différence dans le procédé explicatif de la nature dans les deux philosophies. C'est ce que Schelling suggère dans son *Introduction à l'Esquisse*, où il prévient le lecteur qu'il ne faut pas s'attendre à trouver des « déductions transcendantales » (*transcendentale Ableitungen*)¹⁰³⁰ de phénomènes naturels dans la *Naturphilosophie*. Alors que la philosophie de la nature explique la nature à partir de

¹⁰²⁸ H. J. Sandkühler parle à ce propos, en se rapportant à l'*Einleitung zu dem Entwurf* de 1799, de déplacement de la fondation du terrain d'une philosophie de la connaissance vers celui d'une ontologie. Cf. H. J. Sandkühler, *Natur und geschichtlicher Prozeß*, op. cit., p. 27.

On a pu aussi considérer l'entreprise de la *Naturphilosophie* de Schelling comme une métaphysique. Les traducteurs français de l'*Introduction à l'Esquisse* affirment ainsi que la philosophie de la nature est une métaphysique dans la mesure où elle n'est pas fondée par une analyse des formes subjectives dans lesquelles l'être se donne à la pensée, mais par une théorie des conditions objectives de l'être comme nature. Cf. « Présentation » in *Introduction à l'Esquisse*, p. 50. Nous remarquerons que Schelling considère dans la *Contribution à l'histoire de la philosophie moderne*, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983, p. 220 (SW, I, 10, p. 200) que la *Naturphilosophie* lui a permis de dépasser l'alternative entre une métaphysique planant dans les nuées et une psychologie aride et stérile.

¹⁰²⁹ Cette thèse conduira Schelling à une radicalisation de la position de l'identité de la nature et de l'esprit, car la nature sera alors envisagée non seulement comme identique à l'esprit, mais aussi comme son fondement. Cela a pour corollaire un changement de perspective dans l'architecture des deux parties de la philosophie que sont la philosophie transcendante et la philosophie de la nature et qui deviendra explicite dans l'ouvrage de 1801, le *Sur le vrai concept de la philosophie de la nature* où il est affirmé que la philosophie de la nature est la *Grundlage* de l'idéalisme. Cf. *Sur le vrai concept*, p. 158 (SW, I, 4 p. 92): « Plusieurs ont demandé, parce qu'il était question de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendante comme de directions opposées également possibles de la philosophie, à laquelle des deux revenait enfin la priorité. Sans aucun doute à la philosophie de la nature, parce que celle-ci fait surgir pour la première fois le point de vue de l'idéalisme même, et lui fournit par là une assise fondamentale sûre, purement théorique ».

¹⁰³⁰ *Introduction à l'Esquisse*, p. 83 (SW, I, 3 p. 280; HKA, I, 8, p. 37). Un passage très proche de celui de l'*Introduction à l'Esquisse* se retrouve dans le *Sur le concept*, p. 149 (SW, I, 4, p. 81), où Schelling réitère l'indépendance de la philosophie de la nature par rapport à la philosophie transcendante, en affirmant qu'il ne s'agit pas de fournir de déductions transcendantales des phénomènes naturels. Pour une construction ou une explication idéaliste de la nature, Schelling renvoie au *Système de l'idéalisme transcendantal*. Cf. *Ibid.*, p. 152 (SW, I, 4, p. 84).

forces naturelles et l'envisage non pas seulement à titre de produit, mais comme étant aussi productrice, la philosophie transcendante envisage la nature seulement comme un organe de la conscience de soi et l'explique à partir du point de vue qui est justement celui de la conscience de soi.

Nous nous croyons autorisée à conclure que l'émancipation de la philosophie de la nature à l'égard de la philosophie transcendante reste redevable de la conception de la réalité dans la philosophie transcendante, conception qui permet en même temps de dépasser l'idéalisme transcendantal par la position d'une subjectivité dans la nature à titre de fondement même du sujet de la conscience de soi. Nous pouvons ainsi conclure d'après ce qui précède que c'est justement cette filiation de la philosophie de la nature dans la philosophie transcendante qui permet à Schelling de penser la première comme un élargissement de la seconde, c'est-à-dire qui permet la mise à profit des principes transcendants pour l'élaboration d'une science de la nature. Néanmoins cet élargissement va aussi se révéler être complémentaire de l'idéalisme transcendantal dans la mesure où il comble une lacune de ce dernier par rapport au système de la philosophie dans son entier. Cette complémentarité se laisse exprimer, dans une lettre que Schelling adresse à Fichte le 19 novembre 1800, comme consistant dans une « preuve matérielle » (*der materielle Beweis*) de l'idéalisme transcendantal, qui, lui, ne saurait subsister d'un point de vue purement théorique. La question qui se pose alors est celle de savoir en quoi précisément consiste cette preuve et comment elle peut nous éclairer concernant le statut que Schelling accorde à la philosophie de l'idéalisme transcendantal.

2.2. La « preuve matérielle » de la philosophie transcendante

Ce n'est pas seulement dans sa lettre datée du 19 novembre 1800 que Schelling évoque l'idée d'après laquelle la philosophie de la nature serait une preuve de l'idéalisme transcendantal. Déjà dans la préface du *SIT*, achevée à la fin du mois de mars de 1800, Schelling attirait l'attention sur le fait que la philosophie transcendante ne dispose pas de l'évidence théorique qui seule revient à la science de la nature :

« [il en résulte également] que l'idéalisme lui non plus n'a pas de fondement purement théorique et que, dans la mesure où l'on admet d'évidence que théorique, il ne peut

jamais avoir l'évidence dont est susceptible la science de la Nature, elle dont le fondement aussi bien que les démonstrations sont de part en part théoriques »¹⁰³¹.

Cette occurrence, quoique discrète et unique dans le texte semble cependant trouver un écho dans le chapitre consacré à la téléologie, où Schelling affirme que la nature organique fournit la preuve la plus visible (*den sichtbarsten Beweis*) de l'idéalisme transcendantal¹⁰³². Bien sûr, dans la préface, Schelling ne va pas jusqu'à affirmer que la philosophie transcendante trouve une évidence théorique dans la philosophie de la nature, car son évidence est pratique, mais il semble admettre, dans le chapitre consacré à la téléologie, que l'évidence théorique de la philosophie de la nature constitue une preuve de l'idéalisme transcendantal. Nous avons déjà vu, dans notre chapitre précédant, que cette preuve consiste dans une présentation, à même un objet d'une intuition extérieure, de l'identité des deux activités, consciente et inconsciente.

S'il est vrai qu'il ne faudrait pas confondre la problématique de l'évidence avec celle de la preuve, il n'en reste pas moins vrai que les deux sont indissociables et qu'elles convergent dans la conception d'un savoir qui se veut indubitable. Mais alors que le terme d'« évidence » renvoie le plus souvent à l'immédiateté d'un savoir intérieur au sujet et qui est procurée, dans le cas de la philosophie transcendante, par l'intuition intellectuelle, les occurrences de « preuve » dans les textes de Schelling suggèrent que celui-ci comprend ce terme comme une appropriation du savoir par le sujet moyennant la médiation de quelque chose qui se trouve à l'extérieur de ce sujet et qui est, dans le cas qui nous occupe à présent, l'objet d'une intuition extérieure. C'est aussi dans ce sens que la philosophie de l'art est dite par Schelling apporter une preuve à l'idéalisme transcendantal.

Or, Schelling met ci-dessus l'évidence théorique de la nature en rapport avec ses démonstrations théoriques. Si nous devons alors élucider la conception de la

¹⁰³¹ *SIT*, p. 3 (SW, I, 3, p. 332 ; HKA, I, 9-1, p. 25-26) : « Denn es wird eben durch dasselbe offenbar, [...], daß also auch der Idealismus kein rein theoretisches Fundament hat, insofern also, wenn man nur theoretische Evidenz zugiebt, niemals die Evidenz haben kann, welcher die Naturwissenschaft fähig ist, deren Fundament sowohl als Beweise ganz und durchaus theoretisch sind ».

¹⁰³² Il est utile de citer ici le passage entier. *SIT*, p. 139 (SW, I, 3, p. 490 ; HKA, I, 9-1, p. 187-188) : « On peut dire que la nature organique fournit la preuve la plus visible de l'idéalisme transcendantal, car chaque plante est un symbole (*Symbol*) de l'intelligence. Si, dans le cas de la plante, la matière qu'elle s'approprie ou se configure sous une forme déterminée est préformée pour elle dans la nature environnante, dans le cas de l'intelligence, d'où la matière devrait-elle donc lui venir puisqu'elle est absolue et unique ? Puisque donc elle produit à partir d'elle-même la matière aussi bien que la forme, elle est absolument organique. Dans la succession originnaire des représentations, elle nous apparaît comme une activité qui est sans cesse à la fois la cause et l'effet de soi-même, cause, dans la mesure où elle est productrice, effet, dans la mesure où elle est produite » (traduction modifiée).

philosophie de la nature comme preuve matérielle à partir de cette citation, comment pouvons nous caractériser cette preuve ?

D'après notre classification des types de preuve de l'idéalisme transcendantal, la preuve apportée par la philosophie de la nature semble s'inscrire dans le contexte de la troisième preuve, à savoir la présentation, dans un objet extérieur, de la thèse de l'identité de l'objectif et du subjectif et dont le rôle revenait dans le *SIT* surtout à la philosophie de l'art.

Or, cette conception de la philosophie de la nature comme preuve de la philosophie transcendante n'est nullement étrangère à la manière dont Kant lui-même présente le rapport entre une métaphysique de la nature corporelle et la philosophie transcendante dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) de 1786 :

Ainsi une métaphysique distincte traitant de la nature corporelle rendra des services éminents et indispensables à la métaphysique générale, en lui fournissant des exemples (des cas concrets) afin de donner une réalité aux concepts et aux théorèmes de cette métaphysique générale (ou plus exactement à ceux de la philosophie transcendante), c'est-à-dire afin de donner un sens et un contenu à une pure forme de pensée ¹⁰³³.

Le rapport que Kant établit ci-dessus entre une métaphysique générale en tant que forme de la pensée d'une part, et une métaphysique de la nature corporelle d'autre part, qui fournit des intuitions matérielles aux concepts et principes de la métaphysique générale et lui accorde par là une réalité et un sens, présente des ressemblances frappantes avec le rapport que Schelling établira lui-même entre la *Doctrine de la Science* et la philosophie de la nature dans sa lettre du 19 novembre de 1800 adressée à Fichte.

Est-ce que l'on est pourtant en droit de conclure que la motivation initiale sous-jacente au projet d'une philosophie de la nature était pour Schelling celle de « rendre un service » à la philosophie transcendante en réalisant *in concreto*, dans une intuition d'un objet extérieur, les principes de cette dernière ? Rien n'est moins sûr. Mais il est certain que l'évaluation de la philosophie de la nature au sein du système autour de

¹⁰³³ Kant, *Premiers principes métaphysiques*, p. 376-377 (AK, IV, p. 478) : « Und so tut eine abgesonderte Metaphysik der körperlichen Natur der *allgemeinen* vortreffliche und unentbehrliche Dienste, indem sie Beispiele (Fälle in concreto) herbeischafft, die Begriffe und Lehrsätze der letzteren

1800 passe par une telle conception, comme le suggère d'une manière particulièrement claire la correspondance que Schelling a échangée avec Fichte à ce moment-là, où nous pouvons trouver une discussion qui engage le statut même de l'idéalisme transcendantal.

En effet, on peut lire explicitement dans la correspondance que, pour Fichte, l'opposition d'une philosophie de la nature et d'une philosophie transcendante n'a pas lieu d'être et qu'elle contredit les principes mêmes du transcendantalisme (*Transscendentalismus*)¹⁰³⁴. En effet, selon Fichte, l'idéalisme transcendantal se caractérise par le fait que toute réalité est posée dans le Moi, c'est-à-dire que c'est le Moi qui constitue le principe d'explication de l'expérience de la nature. Élaborer une philosophie de la nature qui inverse le principe d'explication et qui explique le Moi à partir de ce qui est, dans la philosophie transcendante, expliqué à partir de lui, va donc contre le principe d'un tel système philosophique¹⁰³⁵.

Au contraire, il appert des lettres de Schelling que la philosophie de la nature est à comprendre plutôt comme une « extension » (*Ausdehnung*) souhaitable et même nécessaire de l'idéalisme transcendantal de la doctrine de la science, qui doit pouvoir fournir la preuve matérielle de l'idéalisme¹⁰³⁶. En effet, il s'agit pour Schelling, en dernier ressort, de procéder à l'élargissement de l'idéalisme transcendantal rendu nécessaire dans la philosophie après la grande révolution kantienne. Mais qu'est-ce qui distingue plus précisément la position de Fichte de celle de Schelling ?

Ce que Fichte reproche à Schelling, dans une lettre datée du 15 novembre 1800, concernant l'opposition de la philosophie de la nature et la philosophie transcendante c'est d'avoir confondu activité idéale (*ideale*) et activité réelle (*reale*). La critique de Fichte n'est pas facile à comprendre : dans quelle mesure l'opposition que Schelling fait entre une philosophie de la nature et une philosophie transcendante suppose-t-elle une confusion de l'activité idéale et de l'activité réelle ?

(eigentlich der Transzendentalphilosophie) zu realisieren, d. i. einer bloßen Gedankform Sinn und Bedeutung unterzulegen ».

¹⁰³⁴ Cf. la lettre de Fichte à Schelling datée de 27 décembre 1800, in *Correspondance*, p. 106 (*Schelling-Fichte Briefwechsel*, hrsg. Hartmut Traub, Neuried, ars una, 2001, p. 184).

¹⁰³⁵ Le point de désaccord ne résiderait alors pas tant dans l'idée proprement dite d'une philosophie de la nature, mais dans la conception que Schelling délivre de celle-ci. Nous remarquerons que Fichte avoue ne pas avoir étudié les écrits de philosophie de la nature de Schelling. Cf. Lettre de Fichte à Schelling le 3 octobre 1800 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 80 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 155). Quant au système de l'idéalisme transcendantal, il en accuse réception dans une lettre adressée à Schelling le 15 novembre de 1800. Cf. Lettre de Fichte à Schelling le 15 novembre 1800 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 95 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 176).

Il nous semble que ce que Fichte veut mettre en évidence, c'est que Schelling attribue une activité réelle à la nature, alors que celle-ci n'est réelle que dans la mesure où elle est idéale, autrement dit, elle n'a de la réalité que dans la mesure où le Moi pose cette réalité. C'est ce que Fichte illustre par la conception selon laquelle la réalité de la nature n'est, dans le point de vue de la philosophie transcendante que quelque chose de *trouvé* selon les lois immanentes de l'intelligence. Or, Schelling fait l'erreur de poser deux activités, réelle et idéale dans la nature, alors que les deux séries sont dans le Moi et non pas en dehors de lui. En procédant ainsi, dans la perspective de Fichte, Schelling fait

en sorte que celle-ci [la nature] *se construise elle-même au moyen d'une fiction* ; exactement comme la philosophie transcendante doit faire en sorte que la conscience se construise elle-même, par une *fiction semblable* ¹⁰³⁷.

Ce que Fichte reproche à Schelling c'est donc en dernier ressort d'avoir fait de la nature un Moi. C'est encore ce qui suggère une esquisse de lettre du 8 octobre 1800, où Fichte affirme que le subjectif de la nature subjectivo-objective de Schelling ne peut être autre chose qu'un analogon de notre autodétermination (*Analogon unserer Selbstbestimmung*) que nous importons par la pensée dans la nature. Fichte conteste ainsi la légitimité d'une telle compréhension de la nature et il propose de comprendre le subjectif dans la nature comme l'intelligible qui ne peut pas être déduit de l'intelligence finie ¹⁰³⁸, et donc comme étant quelque chose d'idéal.

Fichte a donc très bien compris, dans sa critique, quel est le projet de Schelling qui, d'après les analyses menées dans notre point précédent, se laisse bien caractériser comme une compréhension de la nature d'après la conception de la subjectivité comme activité. Sauf que cette subjectivité est objective, c'est-à-dire qu'elle est seulement productive et qu'elle s'intuitionne pas comme le Moi de la conscience de soi ou le Moi subjectif.

¹⁰³⁶ Lettre de Schelling à Fichte datée de 19 novembre 1800, in : *Fichte/Schelling Correspondance*, p. 99, 102 (*Schelling-Fichte Briefwechsel*, p. 179 et p.181).

¹⁰³⁷ Lettre de Fichte à Schelling le 15 novembre 1800 in *Fichte/Schelling Correspondance*, p. 96 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 176): « die Natur, [...], und dieselbe durch eine *Fiction* sich selbst construiren lassen; eben so wie die Transcendental-Philosophie durch eine *gleiche Fiction*, das Bewußtseyn sich selbst construiren läßt ».

¹⁰³⁸ Lettre datée du 8 octobre de 1800 in *ibid.*, p. 105-106 (*ibid.*, p. 164). Dans la lettre que Fichte adresse à Schelling le 27 décembre 1800 in *ibid.*, p. 106 (*ibid.*, p. 184-185), il reprend l'idée d'une extension de la

Quoique dans sa lettre du 15 novembre Fichte fasse aussi une remarque concernant la déduction des trois dimensions de l'espace telle qu'elle a lieu dans le *SIT* de Schelling, c'est d'abord sur la question de l'opposition des deux philosophies que Schelling rebondit dans sa réponse du 19 novembre 1800, en affirmant que cette opposition constitue le point capital¹⁰³⁹. La longue réponse de Schelling témoigne que celui-ci reconduit, comme nous espérons le montrer par la suite, le problème à deux questions fondamentales : la première étant celle de la réalité extérieure de la nature et la deuxième concernant le statut de l'idéalisme transcendantal lui-même. C'est dans le premier point que s'inscrivent ses remarques concernant la conception de la subjectivité de la nature dans la philosophie de la nature, où Schelling tient à s'arrêter sur la notion de « réalité ». Il cherche dans ce contexte à justifier sa conception de la philosophie de la nature d'un point de vue transcendantal, ce qui était justement contesté par Fichte dans sa dernière lettre. Schelling ne se contente pas d'aborder la conception de la nature, mais il trouve en outre utile de fournir des précisions concernant le statut de la philosophie de la nature et de la philosophie transcendante. Or, ces précisions vont se focaliser précisément autour de la problématique de la preuve de l'idéalisme transcendantal et de son insuffisance théorique. Il en va alors, dans la réponse de Schelling, de la réalité même de l'idéalisme transcendantal, même s'il n'en pas question dans ces termes.

Dans sa réponse, Schelling commence tout d'abord par contester le reproche de confusion des deux activités idéale et réelle que Fichte lui adresse. Il se range du côté de Fichte pour poser les deux activités dans le Moi, et il précise que la subjectivité de la nature dont il s'agit est à comprendre comme un Moi objectif et non pas comme le Moi de la conscience de soi, que la philosophie transposerait par la pensée dans la Nature. La raison de l'opposition entre la philosophie de la nature et la philosophie transcendante ne se trouve donc pas dans la confusion entre l'activité idéale et l'activité réelle comme Fichte le prétend, mais se fonde dans la distinction entre un Moi objectif et le Moi subjectif qui est celui de la conscience de soi :

La raison ne se trouve donc pas ici, mais dans le fait que ce Moi, qui en tant qu'idéal = réel est *simplement* objectif et précisément par là, en même temps, Moi producteur, n'est lui-même, dans ce produire qui est le sien, rien d'autre que *nature* ; une nature de

philosophie transcendante, que Schelling croit accomplir avec la philosophie de la nature et qui selon lui est à accomplir avec un système transcendantal du monde intelligible.

laquelle le Moi de l'intuition intellectuelle, ou encore celui de la conscience de soi, n'est que la puissance supérieure. Je ne peux en aucune façon me représenter la réalité, dans la philosophie transcendante, comme quelque chose qui serait seulement trouvé, pas non plus comme quelque chose qui serait trouvé selon les lois immanentes de l'intelligence ; car après tout, selon de telles lois immanentes, elle ne pourrait être trouvée que par le philosophe, non pas par l'objet de la philosophie, lequel n'est pas ce qui trouve, mais lui-même ce qui produit ¹⁰⁴⁰.

Dans la citation ci-dessus, immédiatement après avoir distingué la nature du Moi de l'intuition intellectuelle (qui est ici celui de la conscience de soi), Schelling tente une légitimation de cette distinction, que la critique de Fichte semble présupposer comme arbitraire et injustifiée. Or, il est très significatif que Schelling situe la justification de sa conception de la nature productrice dans le cadre d'une compréhension transcendante de la réalité. Nous pourrions être tentée de comprendre cette considération dans un but purement stratégique de conciliation avec la position fichtéenne, mais nos analyses antérieures concernant le caractère transcendantal de la philosophie de la nature dans l'optique schellingienne montrent que Schelling considère que la conception de la nature est transcendante, et cela même dans le contexte de l'opposition des deux parties du système. Certes, la philosophie de la nature s'oppose à la philosophie transcendante, dans la mesure où celle-ci part du Moi de la conscience de soi, mais sa conception de la réalité reste transcendante.

La réalité étant égale à l'activité et à la production de soi pour le philosophe transcendantal, elle est sujet ou encore Moi, à condition de considérer ce dernier comme étant susceptible de n'être pas seulement subjectif, mais aussi objectif, à savoir comme une activité dépourvue d'intuition de soi. La possibilité de ses deux points de vue réside, pour Schelling, dans l'abstraction libre du philosophe. Nous laisserons ici de côté la discussion qui s'engage entre Fichte et Schelling concernant la possibilité d'un commencement en philosophie par le pôle objectif du savoir, car ce problème ne concerne pas directement notre présent propos, mais nous remarquerons néanmoins que

¹⁰³⁹ Lettre de Schelling à Fichte le 19 novembre 1800 in *ibid.*, p. 98 (*ibid.*, p. 178).

¹⁰⁴⁰ Lettre de Schelling à Fichte datée du 19 novembre 1800 in *ibid.*, p. 98-99 (*ibid.*, p. 178-179): « Der Grund liegt darin, daß eben jenes als ideal=real *blos* objective, ebendeshwegen zugleich producirende Ich, in diesem seinem Produciren selber nichts anders, als *Natur* ist, von der das Ich der intellectuellen Anschauung, oder des Selbstbewußtseyns nur die höhere Potenz ist. Ich kann mir durchaus nicht denken, daß die Realität in der Transscendentalphilosophie nur ein Gefundenes seye, auch nicht ein nach immanenten Gesetzen der Intelligenz Gefundenes ; denn sie wird doch wohl nach diesen immanenten

c'est dans ce point que quelques commentateurs ont voulu voir l'opposition philosophique entre Fichte et Schelling. Alors que pour Schelling il y a une intuition du sujet-objet objectif, pour Fichte, au contraire, nous ne pouvons intuitionner que notre propre activité¹⁰⁴¹. Cette intuition du sujet-objet objectif est néanmoins, en tant que Moi objectif, une intuition de notre propre activité comme débordant la conscience de soi. Nous ne rentrerons pas dans ce débat, car ce qui nous importe à présent c'est de déterminer la signification de l'élaboration d'une philosophie de la nature pour le statut de l'idéalisme transcendantal. Nous retenons donc de l'argumentation schellingienne qu'elle suppose que la philosophie transcendante pose toute réalité dans le sujet, alors que la philosophie de la nature procède à une extension de la subjectivité à la nature, dans la mesure où celle-ci est productive. Quelles conséquences possède alors cette extension pour le statut même de la philosophie transcendante ?

C'est justement à cette question que le deuxième moment de la lettre de Schelling semble vouloir répondre en fournissant quelques précisions concernant les rapports entre l'idéalisme transcendantal, (qui se confond parfois dans la lettre de Schelling avec la *Doctrin de la Science*)¹⁰⁴² et la philosophie de la nature. A ce propos, Schelling affirme :

De cette doctrine [la Doctrin de la Science] est valable ce que vous dites, si je vous comprends correctement, à savoir qu'elle procède de façon entièrement logique, n'a rien à voir du tout avec la réalité. Autant que je m'en rende compte, elle est la preuve formelle de l'idéalisme et, pour cette raison, la science *kat'exokhen*. Ce que toutefois je veux nommer philosophie, c'est la preuve *matérielle* de l'idéalisme. Par celle-ci il

Gesetzen gefunden nur von dem Philosophen, nicht aber vom Object der Philosophie, was nicht das Findende, sondern das Hervorbringende ist ».

¹⁰⁴¹ R. Lauth, « Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling », *art. cit.*, p. 416.

¹⁰⁴² En effet, dans la même lettre du 19 novembre 1800, Schelling commence tout d'abord par distinguer la *Doctrin de la Science*, d'une part, et la partie théorique de la philosophie de l'autre, dont la caractérisation laisse entendre qu'il s'agit de la philosophie de la nature. Cependant, quelques lignes plus loin, Schelling considère que la philosophie de la nature ne s'oppose pas à la *Doctrin de la Science*, mais à l'exposition de l'idéalisme qu'est la philosophie transcendante. Ensuite, quelques lignes plus bas, Schelling reprend l'opposition entre la Doctrin de la Science comme doctrine du savoir et la philosophie de la nature. Cf. *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 100-101 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 180-181). Il est vraisemblable que cette ambivalence soit motivée par le souci de ménager Fichte, mais il est aussi possible que Schelling distingue ici deux acceptions de la Doctrin de la Science, l'une en tant que science pure du savoir et donc en tant qu'une science qui établit des principes sans se préoccuper du développement du système (dans les termes de Schelling en tant que science *kat'exokhen*) et à laquelle correspond la *Grundlage* et l'autre en tant que développement du système dans une philosophie d'abord pratique. Ce serait à cette dernière, en tant qu'exposition de l'idéalisme transcendantal, que la philosophie de la nature s'opposerait.

s'agit, bien entendu, de déduire la nature avec toutes ses déterminations, la nature dans son objectivité, dans son indépendance non pas du Moi qui est lui-même objectif, mais du Moi subjectif et philosophant. Ceci se passe dans la partie théorique de la philosophie¹⁰⁴³.

La distinction entre la *Doctrine de la Science* et la « philosophie » ci-dessus fait intervenir deux idées principales : la *Doctrine de la Science* n'a rien à voir avec la réalité et se meut sur un plan formel, alors que la « philosophie » se doit d'être une « preuve matérielle » de l'idéalisme. L'idéalisme apparaît ainsi comme le cadre commun des deux philosophies. Quoique Schelling n'identifie pas ici cette preuve matérielle de l'idéalisme et se contente d'une remarque architectonique, à savoir que cette preuve a lieu dans la partie théorique de la philosophie, sa caractérisation laisse suggérer qu'il s'agit ici de la philosophie de la nature. C'est ce que nous confirme une remarque que Schelling fait plus loin en rapprochant l'opposition entre philosophie théorique et philosophie pratique de celle qui a lieu entre philosophie de la nature et philosophie transcendante¹⁰⁴⁴.

La philosophie de la nature apparaît donc comme une partie matérielle de l'idéalisme, car elle déduit des déterminations de la nature fournissant ainsi un contenu aux principes formels de la partie théorique de l'idéalisme. Schelling n'explicite nullement dans sa correspondance avec Fichte comment la philosophie de la nature procède plus précisément à une telle preuve de l'idéalisme, qu'il considère dans sa lettre comme une partie pratique de la philosophie ou encore, en tant que *Doctrine de la Science*, comme une philosophie théorico-pratique. Cependant, étant donné que le problème de la preuve de l'idéalisme, comme nous l'avons vu précédemment, apparaît dans les écrits de Schelling comme engageant la question de la réalité du discours philosophique même de l'idéalisme, nous comprenons que l'enjeu de la preuve matérielle de l'idéalisme qu'est la philosophie de la nature est bien celui de donner une

¹⁰⁴³ Lettre de Schelling à Fichte datée du 19 novembre 1800 in *Fichte. Schelling. Correspondance*, p. 99 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 179) : « für jene gilt [Wissenschaftslehre] gilt, was Sie sagen, wenn ich Sie recht verstehe, nämlich sie verfährt ganz bloß logisch, hat mit Realität gar nichts zu thun. Sie ist, so viel ich einsehe, der formelle Beweis des Idealismus, darum die Wissenschaft kat'exokhen. Was ich indeß Philosophie nennem will, ist der *materielle* Beweis des Idealismus. In diesem ist allerdings die Natur, und zwar in ihrer Objectivität, in ihrer Unabhängigkeit, nicht vom Ich, welches selbst objectiv ist, sondern von subjectiven und philosophirenden, mit allen ihren Bestimmungen zu deduciren. Dieß geschieht im theoretischen Theil der Philosophie ».

¹⁰⁴⁴ Lettre de Schelling à Fichte datée du 19 novembre 1800 in *Fichte/Schelling. Correspondance*, p. 100 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 180) : « Mais maintenant, comme vous le voyez bien, je ne considère plus la philosophie de la nature et la philosophie transcendante comme des sciences opposées, mais seulement comme des parties opposées d'un seul et même tout, à savoir du système de la philosophie, des

réalité théorique à l'idéalisme¹⁰⁴⁵, c'est-à-dire de faire en sorte que ces propositions aient une évidence théorique. Cela signifie, selon les termes de la *Critique de la raison pure*, que ses propositions synthétiques *a priori* disposent d'une intuition d'un objet de la sensibilité (pure ou empirique) pour leur propre légitimation. Nous comprenons donc que l'enjeu de l'élaboration d'une philosophie de la nature est de taille et il y va de la possibilité même de l'idéalisme transcendantal comme système postkantien, idéalisme transcendantal, qui, d'après Schelling ne peut pas subsister à partir de sa partie théorique¹⁰⁴⁶.

L'équivalence que Schelling établit entre l'unité théorico-pratique de la philosophie et la distinction entre une philosophie de la nature et la philosophie transcendantale suggère ainsi que, finalement, le problème de la preuve de la philosophie se joue dans la division de cette philosophie en deux parties distinctes ainsi que dans la possibilité d'une réponse théorique au problème de la réalité de l'idéalisme ou, en termes plus kantien, au problème de savoir comment des jugements synthétiques *a priori* de la philosophie sont possibles.

parties qui sont tout aussi opposées l'une à l'autre que l'étaient jusqu'à présent la philosophie théorique et la philosophie pratique »

¹⁰⁴⁵ Dans un texte de 1801, le *Sur le vrai concept*, p. 157 (SW, I, 4, p. 91), Schelling emploie l'expression de « réalité théorique de l'idéalisme » (*theoretische Realität des Idealismus*) dans le contexte d'une preuve théorique des propositions de la philosophie de la nature : « La philosophie de la nature a cet avantage sur l'idéalisme, qu'elle prouve ses propositions de façon purement théorique et n'a pas à adresser d'exigences pratiques particulières, comme celui-là, qui précisément pour cette raison n'a pas non plus de réalité purement théorique, comme je l'ai déjà remarqué dans la *Préface* du *Système de l'idéalisme* ». Dans la même perspective, en se référant à l'acte d'abstraction par lequel on procède à une « dépotentialisation » du moi, Schelling affirme que l'on se transporte hors du champ de la Doctrine de la Science dans celui de la philosophie purement théorique Cf. *Ibid.*, p. 153, SW, I, 4 p. 85).

¹⁰⁴⁶ Lettre de Schelling à Fichte datée du 19 novembre 1800 in *Schelling/Fichte. Correspondance*, p. 101 (*Schelling – Fichte Briefwechsel*, p. 181).

Conclusion de la troisième partie

Dans notre première partie, nous nous sommes efforcée de montrer dans quelle mesure la problématique de l'évidence du savoir philosophique dominait la réflexion des deux premiers écrits philosophiques publiés par Schelling en même temps que nous avons mis en évidence que cette problématique était à comprendre comme une réaction au problème posé par Kant au seuil de la première critique et au débat philosophique postkantien. Or, l'analyse de la conception d'une philosophie de la nature ainsi que de l'*Aperçu* de 1797 qui signalent un « tournant » dans les premiers écrits de Schelling nous a permis de montrer que ce « tournant » reste marqué par la problématique de l'évidence du savoir philosophique. L'élaboration de la méthode de la construction vers 1797 ainsi que la conception du principe de la philosophie comme postulat sont significatifs de la revalorisation de la philosophie théorique qui se voyait mise hors jeu de l'évidence pratique que procurait la nouvelle philosophie issue du criticisme. En effet, l'appropriation de la méthode de la construction par la philosophie s'inscrit ouvertement contre Kant, pour qui la problématique des propositions philosophiques réside justement dans le fait que leurs concepts ne peuvent pas être construits dans une intuition *a priori*.

De même, notre lecture a permis de mettre en évidence que la conception d'une philosophie de la nature reste redevable d'une préoccupation par l'évidence de la philosophie transcendantale. C'est dans ce contexte que nous avons voulu interpréter l'idée de la philosophie de la nature comme une preuve de la philosophie transcendantale.

Mais si la philosophie de la nature apporte une preuve à l'idéalisme transcendantal, cela suppose, comme nous espérons l'avoir montré, que l'élaboration d'une philosophie de la nature est redevable de l'interprétation schellingienne du transcendantal et cela sur un double point : la conception de l'être de la nature comme productivité, d'une part, et le mode d'explication génétique qui s'oppose à l'explication causale, d'autre part. En outre, la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale convergent dans la thèse de l'identité de l'esprit et de la nature, que l'une pose dans le Moi objectif (production de soi) et l'autre dans le Moi subjectif de la conscience de soi.

La question est alors de savoir comment la philosophie de la nature, qui est déterminée tout d'abord par la philosophie transcendantale, en venait à procéder à une

extension de celle-ci, qui, comme la correspondance avec Fichte le met en évidence, est l'équivalent d'un dépassement de l'idéalisme transcendantal lui-même. En procédant à un élargissement de la notion de sujet, la philosophie de la nature recèle sans doute une forte critique à l'encontre de la subjectivité de la conscience de soi. Autrement dit, la philosophie de la nature conduit Schelling à une conception plus fondamentale de la subjectivité qui dépasse celle du sujet de la conscience de soi pour affirmer une dimension plus fondamentale que celle-ci, savoir la liberté¹⁰⁴⁷.

La conception de Schelling, suivant laquelle le Moi n'est pas originaire signe l'une des plus grandes critiques que Schelling adresse à la philosophie du Fichte d'Iéna¹⁰⁴⁸ et qui constitue sans doute l'une des thèses qui bouleversent le cadre de la philosophie transcendantale comprise comme une philosophie qui considère le réel à partir de sa constitution pour une conscience.

Les analyses menées dans cette troisième partie ont permis de mettre en évidence que la nécessité d'un élargissement de la philosophie transcendantale apparaît liée, dans l'optique de Schelling, à l'insuffisance en matière d'évidence théorique de cette dernière. C'est ainsi que la philosophie de la nature permet d'apporter une preuve matérielle à la philosophie transcendantale et c'est aussi dans ce contexte que la philosophie de l'art se présente comme un « document » précieux pour attester de la vérité de la philosophie transcendantale, à savoir la thèse de l'identité du Moi et de la nature qui a son principe dans le Moi. Or, en même temps que la philosophie de la nature apporte une évidence théorique à l'idéalisme transcendantal et que la philosophie de l'art prouve l'unité des deux activités consciente et inconsciente dans le Moi, elles recèlent une signification critique à l'égard de ce même idéalisme transcendantal qu'elles sont censées *compléter*.

Il nous semble que la philosophie schellingienne après 1800 demeure marquée par la préoccupation pour une évidence théorique de l'inconditionné et que c'est dans ce

¹⁰⁴⁷ Schelling s'inscrit ainsi contre la conception cartésienne de la subjectivité dans les *Aphorismes pour introduire à la philosophie de la nature* (*Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*), in OM p. 30 (SW, I, 7, p. 148): « Le *je* pense, le *je* suis, depuis Descartes, est l'erreur fondamentale en toute connaissance; la pensée n'est pas mas pensée, l'être n'est pas mon être, car rien n'est que de Dieu ou du tout ».

¹⁰⁴⁸ Schelling considère ainsi dans *Sur le vrai concept* que la construction du Moi à partir de la nature se distingue de la construction de la *Doctrine de la Science* comme une construction des choses telles qu'elles se présentent à la conscience et que cette dernière se trouve donc enfermée dans le « cercle de la conscience » (*Kreis des Bewußtseyns*). Dans ce cadre, Schelling tient à préciser qu'il y a pour lui un idéalisme de la nature et un idéalisme du Moi, le premier étant l'idéalisme originaire (*der ursprüngliche*). Cf. *Sur le vrai concept*, p. 153 (SW, I, 4, p. 85).

point que Schelling lui-même voit l'une des motivations fondamentales de son écart vis-à-vis de l'idéalisme fichtéen.

En effet, nous observons que Schelling, parmi les critiques qu'il adresse à Fichte dans les *Expositions Ultérieures* (*Fernere Darstellungen*) de 1802 évoque l'impossibilité, à partir de cette philosophie, d'avoir un point de vue spéculatif sur la nature. A cette philosophie, nous dit Schelling, il ne peut revenir qu'une « réalité pratique » (*praktische Realität*)¹⁰⁴⁹. De même Schelling considère que la signification théorique de l'en-soi dans la philosophie fichtéenne est celle d'une chose de la pensée (*Gedankending*) en tant que dépendante du moi, l'en-soi ne devenant objectif que dans le devoir (*Sollen*). Ainsi, pour Schelling, il n'y a pas de point de vue spéculatif sur l'absolu et il n'y a de connaissance que pratique d'après l'idéalisme transcendantal fichtéen¹⁰⁵⁰.

Ces considérations montrent encore une fois que le problème fondamental dans l'élaboration d'une science après la critique est pour Schelling celui de savoir comment il est possible de fournir une évidence théorique à ce qui se présente comme un idéal à la fois théorique, c'est-à-dire un système vrai de l'ensemble du savoir, et pratique, à savoir l'affirmation de la liberté et de l'autonomie de la raison. Nous pourrions peut-être caractériser le projet philosophique de Schelling, en se rappelant des termes de la préface de l'écrit sur le moi, comme celui d'une réconciliation de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire de son pouvoir de connaître et de son action.

¹⁰⁴⁹ *Fernere Darstellungen*, SW, I, 4, p. 359-360.

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, SW, I, 4, p. 360.

Conclusion finale

Conclusion finale

Es sind nur zwei Fälle : entweder will man die Kantische Philosophie als kantische darstellen, [...] ; oder man beabsichtigt eine solche [universelle Darstellung der kantischen Philosophie], so muß man in der Kantischen Philosophie nicht das Kantische, sondern nur die Philosophie darstellen¹⁰⁵¹.

Es handelt sich, und zwar sehr ernstlich noch einmal – möge es das letzte Mal seyn! – um die Bedeutung der Philosophie selbst¹⁰⁵².

Le présent travail s'est proposé de lire la philosophie de Schelling à partir du problème suivant: quelle philosophie demeure possible après la « révolution » accomplie par la philosophie critique? Le motif de la « révolution », loin d'être une image anodine, nous a alors fourni le point de départ de notre enquête. En effet, si Schelling place sa philosophie sous le signe d'une « seconde révolution », c'est que la révolution kantienne signe un point de non-retour philosophique en même temps qu'elle se présente comme le paradigme de toute réflexion philosophique.

En effet, selon la lecture que donne Schelling de la philosophie critique, celle-ci pose un problème mais ne parvient pas à le résoudre tout en mettant en évidence la nécessité fondamentale pour la raison humaine de parvenir à sa solution. Ce problème, Schelling le diagnostique à plusieurs reprises et nous pouvons conclure, à partir du présent travail, qu'il a la forme d'une antinomie de la raison théorique et de la raison

¹⁰⁵¹ Schelling, *Notiz von Herrn Villers Versuchen, die Kantische Philosophie in Frankreich einzuführen* (*Notice sur la tentative de M. Villiers d'introduire la philosophie kantienne en France*), SW, I, 5 p. 188: « Il n'y a que deux cas possibles: soit on veut présenter la philosophie kantienne comme kantienne [...]; ou bien on a en vue une telle [présentation universelle de la philosophie kantienne] et alors on doit présenter dans la philosophie kantienne non pas ce qui est kantien, mais seulement la philosophie elle-même ».

¹⁰⁵² Schelling, *Introduction à la Philosophie de la Révélation*, p. 50 (SW, II, 3, p. 32) : « Il s'agit pour nous, et de manière fort sérieuse, encore une fois – puisse cette fois être la dernière ! – du sens de la philosophie elle-même ».

pratique. Plus précisément, la *Critique* a posé la question de savoir ce qu'est la philosophie, mais elle l'a fait sur fond d'une séparation du pouvoir théorique et du pouvoir pratique de l'être humain¹⁰⁵³. En ce sens, elle n'est pas parvenue à élaborer un système philosophique qui penserait l'homme en son entier.

Hériter de la *Critique* ne signifie pas alors la réécrire à la lumière de ses prémisses cachées, mais élaborer une philosophie où le problème de savoir comment des jugements *a priori* sont possibles (en tant qu'il porte plus spécifiquement sur les propositions philosophiques) reçoit une réponse qui dépasse l'examen critique de la faculté de connaître. Cette philosophie ou « science », dans la mesure où elle intègre une réflexion sur son propre statut à partir de la légitimité de la synthèse exprimée dans une proposition philosophique, est sans aucun doute une philosophie postkantienne suivant l'« esprit ».

En effet, dans l'optique qui est celle de Schelling, suivant ici Fichte, si Kant nous a délivré les résultats de sa philosophie sans les prémisses qui les ont rendus possibles¹⁰⁵⁴, cela signifie que le principe même de l'intelligibilité de la philosophie kantienne ne se trouve pas dans sa « lettre », mais dans son « esprit », c'est-à-dire dans ce qui a été l'intention même de l'auteur, qui n'est autre que l'élaboration d'une philosophie scientifique. Avec cette conception, Schelling et Fichte nous apprennent comment lire l'œuvre d'un philosophe : aborder une philosophie suivant son esprit, c'est dégager ce qui semble la rendre intelligible, quitte à ce que cette lecture exige le dépassement de cette même philosophie. Comme Schelling le dira encore en 1809 à propos de sa lecture du concept de la liberté chez Kant:

¹⁰⁵³ C'est aussi cette conception qui détermine la caractérisation du moment critique de la philosophie comme « crise » dans les *Leçons d'Erlangen* de Schelling. Cf. *Leçons d'Erlangen*, in OM, p. 302 (SW, IX, p. 243 ; *Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21*, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier Verlag, 1969, p. 64) : « Kant nomme sa philosophie une philosophie *critique*, et sans doute mériterait-elle ce titre si elle avait effectivement abouti à cette crise. Mais elle n'est encore qu'un commencement de la véritable crise, car lorsque Kant dit par exemple que nous ne sommes pas en mesure de connaître le suprasensible, le divin, avec les formes de notre entendement fini, il a en cela évidemment raison, mais ne dit rien qui n'aille en vérité de soi. Il présuppose en outre toujours que le suprasensible - fût-il connaissable - devrait nécessairement être connu à l'aide de ces formes ».

¹⁰⁵⁴ Cf. à ce propos par exemple *Sur la forme*, p. 15 et 35 (SW, I, 1, p. 87 et 105; HKA, I, 1, p. 265 et 292) et *Du Moi*, p. 84 (SW, I, 1, p. 181; HKA, I, 2, p. 106). Pour cette thématique chez Fichte cf. la remarque finale du *Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la Science*, p. 238 (SW, I, p. 411) ou encore la *Seconde introduction*, p. 283 (SW, I, p. 478).

Conclusion finale

Sans doute n'est-ce point dans les propres termes de Kant que nous exprimons ainsi son concept de liberté, mais c'est là la seule façon dont nous pensons qu'il doit être exprimé pour être compréhensible¹⁰⁵⁵.

Nous pensons ainsi pouvoir affirmer que le mérite de la réflexion de Schelling dans ses premiers écrits consiste à avoir proposé une lecture radicale de l'alternative qui s'offrait à la philosophie après la critique kantienne - alternative exprimée dans la citation qui ouvre la présente thèse. Cette alternative sera réitérée de manière particulièrement saisissante dans les *Lettres*, où Schelling considère qu'après la *Critique*, la philosophie se trouve devant deux possibilités: soit le philosophe assoit sa philosophie sur l'affirmation de la liberté comme principe philosophique et prend ainsi « audacieusement son vol », soit il élabore un système purement théorique, qui suppose que tout savoir de l'absolu est un savoir portant sur une objectivité. Le choix de l'une de ces solutions ne réside que dans la conception de l'être humain qu'elle sous-tend.

Notre travail a montré que le choix schellingien consiste, dans ce cadre, à intégrer dans le système philosophique la condition même de sa propre production - la liberté en tant que pouvoir créateur. Plus précisément, Schelling remet en chantier la problématique de la constitution de l'expérience (la synthèse) en cherchant à la résoudre à partir de la raison pratique comprise comme raison réalisatrice.

Nous donnons dans les pages qui suivent un bref aperçu des principaux moments de la présente thèse, en nous abstenant de revenir de manière exhaustive sur tous les acquis de notre enquête. En dernier lieu, nous dessinerons quelques perspectives qui se dégagent de notre travail.

1) Aperçu des principaux résultats du présent travail

Notre analyse des premiers écrits de Schelling, guidée par la tentative de dégager leur modèle philosophique en tant que réponse à la question de savoir quelle philosophie est possible après Kant, suit trois grands moments. 1) La première partie, d'une part, reconstitue le cadre philosophique dans lequel les premiers écrits de Schelling se situent, et tâche, d'autre part, de comprendre précisément la manière dont

¹⁰⁵⁵ *Recherches*, p. 167 (SW, I, 7, p. 383-384 : « Wir drücken nämlich den Kantischen Begriff nicht eben genau mit seinen Worten, aber doch so aus, wie wir glauben, daß er, um verständlich zu sein, ausgedrückt werden müsse »).

Schelling procède à une lecture du kantisme en suivant le fil directeur de sa reformulation de la question kantienne. 2) La seconde partie est un examen du projet systématique du jeune Schelling qui part de l'hypothèse selon laquelle Schelling cherche à apporter une réponse à la question kantienne par une conception déterminée de l'unité théorico-pratique du système et de la raison pratique. 3) Enfin, nous avons tenté d'élucider le sens de la philosophie transcendante et de montrer que son dépassement chez Schelling répond à un questionnement portant sur sa possibilité même, questionnement qui renoue avec l'héritage critique.

La première partie. La philosophie schellingienne est-elle une épistémologie ou une ontologie?

Afin de pouvoir déterminer le statut de la réflexion du jeune Schelling et la tâche qui revient à la « seconde révolution » en philosophie, nous avons jugé utile de commencer le présent travail par une première section plus historique, où nous avons dégagé les principaux problèmes qui ont déterminé le rapport de Schelling à la philosophie de son temps. Comme c'est bien connu, le cadre problématique est marqué dans ce contexte par la conception d'une fondation de la *Critique* qui caractérise non pas seulement le projet philosophique de K. L. Reinhold, mais se trouve être aussi l'objet de critique privilégié du sceptique G. E. Schulze. Ce sont d'ailleurs ces critiques qui rendent nécessaire, dans l'optique de Fichte, une nouvelle fondation du principe reinholdien de la conscience de soi. Cette analyse des données du problème – comment faire de la philosophie après Kant? – nous a permis de mettre en évidence que le point absolument décisif de la fondation de la *Critique* dans un système philosophique se trouve étroitement lié avec la problématique de la certitude philosophique. Dans ce cadre, nous avons distingué deux axes de la question portant sur la certitude : 1) la certitude du fondement et la 2) la possibilité de conclure à partir d'un fondement certain à d'autres propositions.

A partir de cet arrière-plan, nous avons montré que l'écrit *Sur la forme* pose le problème de la certitude du savoir philosophique en général et de la certitude des propositions de la critique kantienne en particulier. Plus précisément, une analyse détaillée des distinctions entre forme formelle/forme matérielle et forme intérieure/forme extérieure nous a montré que le problème de la forme de la philosophie, tel qu'il est posé par Schelling, engage à la fois la problématique de la certitude de la connaissance philosophique, et celle de la possibilité d'une détermination

Conclusion finale

positive de l'inconditionné. Au terme de nos analyses, il est apparu que la question de la certitude du savoir philosophique est abordée dans ce texte par le biais de la problématique de la fondation réciproque de la forme et du contenu dans la proposition fondamentale.

Dans ce contexte, nous avons tenté de montrer dans quel sens la problématique de la certitude du savoir philosophique, telle qu'elle est posée par Schelling mais aussi par Fichte, n'est nullement étrangère à la question kantienne de la première *Critique*. En effet, puisque la certitude philosophique doit être une certitude *a priori* et non-formelle, elle correspond au savoir qui s'exprime dans les jugements synthétiques *a priori* tels que Kant les comprend. Dans ce cadre, Schelling s'intéresse plus spécialement à un aspect de la certitude philosophique qu'est la certitude auto-fondée, c'est-à-dire l'évidence de la proposition fondamentale. Dès lors, la réponse à la question kantienne portant sur la possibilité de la philosophie réside dans l'établissement d'une proposition fondamentale où forme et contenu se conditionnent réciproquement. Si pour pouvoir répondre à la question kantienne, on doit pouvoir rendre raison de la liaison entre sujet et prédicat dans la proposition philosophique, alors la proposition fondamentale, qui fonde la liaison de toutes les propositions du système, fournit la solution au problème, dans la mesure où elle est pensée comme un contenu posé indissociablement d'une forme de l'être-posé, autrement dit que l'autoposition de la proposition fondamentale fonde en même temps la liaison et la distinction entre un sujet et un prédicat.

A la lumière de ces analyses, nous avons conclu que la problématique de l'écrit *Sur la forme* est sans doute épistémologique, dans la mesure où il en va des conditions de l'évidence de la proposition fondamentale. Dans ce cadre, nous avons discuté la lecture classique de *Du Moi*, d'après laquelle Schelling procède à une ontologisation du principe du savoir dans ce texte. Or, nous pensons avoir montré que, d'un côté, c'est la problématique de l'évidence de la proposition fondamentale qui conduit Schelling à envisager le Moi comme substrat de tout savoir et que, de l'autre côté, la fonction d'« unité originare » que Schelling attribue au principe du savoir s'explique dans son rapport avec le problème kantien, dans la mesure où il s'agit par là de penser un contenu originare du savoir. C'est aussi dans ce cadre que nous interprétons l'évocation de l'intuition intellectuelle dans *Du Moi*. En effet, dans la mesure où la recevabilité d'une démonstration présuppose la certitude des principes sur lesquels elle prend appui, l'intuition intellectuelle se présente comme le gage du contenu de la proposition fondamentale. Nous avons montré que la dissociation entre l'acte de position et le

substrat de toute position s'inscrivait aussi dans la problématique de l'évidence du savoir. En effet, cela signifie que le fondement du savoir ne se réduit pas à sa formulation dans une proposition qui exprime une auto-position (Moi=Moi), mais qu'il est le garant de la réalité du savoir, autrement dit du contenu réel de nos représentations. En ce sens, la détermination « ontologique » du principe du savoir se fait dans l'arrière-plan d'un problème d'ordre épistémologique.

Afin de déterminer plus précisément la problématique de *Du Moi*, la reformulation de la question kantienne nous a offert un fil conducteur privilégié. Là encore, nous avons mis en évidence la convergence d'une réflexion sur les principes du savoir et les principes de l'être. Tout d'abord, l'analyse de la question kantienne nous a permis de bien distinguer deux problèmes engagés par la question critique : 1) le problème des prétentions de la métaphysique à la scientificité, dans la mesure où le problème des jugements synthétiques *a priori* est celui d'une synthèse effectuée *a priori* sans aucun rapport avec l'expérience et 2) le problème d'une synthèse en général, sur laquelle repose notre expérience. A ces deux questions, correspondent aussi deux réponses distinctes, l'une que nous pouvons trouver dans la déduction transcendantale des catégories, où Kant s'efforce de fonder l'objectivité de l'expérience et l'autre, présente dans la « Théorie transcendantale de la méthode » et qui ouvre la possibilité d'une nouvelle métaphysique.

Avant d'entrer plus précisément dans la reformulation schellingienne du problème kantien, et toujours dans la perspective d'une détermination du statut de la « science », nous avons élucidé le rôle de la déduction des catégories dans les deux premiers écrits de Schelling. Il est alors apparu que, d'après une tendance qui s'observe déjà dans le commentaire que donne Schelling du *Timée*, la déduction des catégories fait converger genèse idéale de la représentation et genèse réelle de l'objet. De même, l'analyse de la reformulation schellingienne du problème critique nous a fait voir que le problème philosophique fondamental, qui est celui de la transposition (*Übertragung*) de la réalité du Moi au Non-Moi, relève d'un double niveau : 1) la possibilité d'une première synthèse qui conditionne toutes les autres et de laquelle résulte l'existence (*Daseyn*), et 2) la possibilité ou la légitimation de l'usage des catégories, qui, à la différence de ce qui a lieu chez Kant, ne se fait pas suivant le fil conducteur de l'expérience possible, mais moyennant la mise en évidence d'un usage originel des concepts par rapport auquel l'usage des concepts dans le champ de l'expérience n'a qu'un statut dérivé. La déduction schellingienne ne s'inscrit plus dans une entreprise

critique d'examen des limites du connaître humain, mais vise à comprendre la catégorie à partir de sa condition première de signification qu'est la proposition fondamentale. Cela ne signifie cependant pas que l'entreprise schellingienne n'est pas épistémologique, car la synthèse dont il est question est à la fois cognitive et ontologique. Le problème de la synthèse est ainsi à la fois celui de la déduction de la représentation et de la genèse d'un quelque chose. Plus précisément, l'interprétation schellingienne du problème kantien situe la problématique de la synthèse au niveau d'un antagonisme originaire qui doit être unifié (celui du Moi et du Non-Moi) et à partir duquel il doit y avoir un « quelque chose ». Et c'est la tâche de la « science » que de fournir une réponse définitive à ce problème.

Dans la mesure où la synthèse s'avère être problématique, Schelling tente de penser l'évidence des propositions philosophiques comme ne relevant pas de la synthèse. Nous avons ainsi dégagé l'enjeu de la taxinomie schellingienne des jugements comme étant le corollaire de la transformation schellingienne du problème posé par Kant. Dans la tentative d'asseoir l'évidence de la proposition fondamentale sur une analyse à travers le fil conducteur du « trait caractéristique » (*Merkmal*) (analyse qui nous semble pouvoir être comprise comme l'inversion du sens kantien du mot analyse) nous avons voulu voir la spécificité de la réflexion de Schelling par rapport au traitement fichtéen de la problématique de la synthèse dans le savoir. En effet, il s'agit pour Schelling de la possibilité d'une détermination positive du principe comme « liberté », qui ne puisse pas tomber sous le coup de la critique kantienne portant sur les jugements philosophiques *a priori*. Fonder les résultats de la *Critique* signifie alors élaborer une « science » dans laquelle la liberté, comprise comme pouvoir d'auto-fondation, est principe.

La deuxième partie. La philosophie schellingienne est-elle une philosophie du primat du pratique ?

Après avoir dégagé un double problème abordé dans les deux premiers écrits philosophiques de Schelling, savoir celui de la médiation du Moi et du Non-Moi (synthèse) et celui de la détermination positive de l'inconditionné, nous nous sommes intéressée à la deuxième reformulation de la question kantienne par Schelling dans les *Lettres*. Notre hypothèse, suivant laquelle c'est à partir de la structure antinomique de la double dimension théorique et pratique de la raison que la radicalité de la formulation kantienne de la question est saisie par Schelling, nous a permis de préciser le sens du

projet annoncé dans *Du Moi* d'une fondation des résultats de la philosophie critique. Il est en effet apparu que, d'après les *Lettres*, poursuivre la tâche du criticisme kantien signifiait pour le jeune auteur prendre acte des contradictions de la philosophie kantienne et de la contradiction paradigmatique qu'est pour Schelling la contradiction entre raison théorique et raison pratique, cette contradiction engageant le problème fondamental de l'élaboration d'un système philosophique fondé sur l'unité de la raison. Cette lecture nous a alors permis de montrer dans quelle mesure le problème kantien, qui consiste suivant *Du Moi*, à savoir comment le Moi peut sortir de lui-même et s'opposer un Non-Moi, témoigne d'une prise en charge de la question dans un cadre plus large qui est celui de la fondation de l'ensemble du système. De fait, le conflit entre le Moi et le Non-Moi ou, suivant les termes des *Lettres*, entre l'absolu d'une part et le monde de l'autre, est interprété à la lumière d'une antinomie de la raison théorique et de la raison pratique. Qu'est-ce que cela signifie plus précisément?

Nous avons mis en évidence combien le problème du passage de l'infini au fini, pour évoquer encore une autre formulation du problème, ne se pose pour Schelling que sur l'arrière-plan de l'antagonisme originaire de l'être humain, qui se concrétise dans l'opposition entre dogmatisme et criticisme. En effet, le problème philosophique ne se pose que pour un être fini qui a en lui-même l'idée d'infini. Le problème est alors finalement celui de la contradiction entre, d'une part, l'idée d'inconditionné, et, d'autre part, les limites théoriques de la détermination du rapport de l'inconditionné à l'expérience.

C'est à la lumière de la réflexion schellingienne sur l'unité de la raison et sur la rationalité pratique que nous avons interprété la formule du « renversement des principes » qui caractérise la seconde révolution d'après *Du Moi*. En lisant ce renversement comme un renversement de la primauté des principes théoriques sur les principes pratiques, nous croyons avoir pu mettre en lumière la véritable signification de l'inversion du rapport classique entre sujet et objet dans la connaissance. Certes, ce qui est en jeu dans l'idée d'un renversement des principes, c'est une conception non-objective du principe dans la science, mais n'oublions pas que la détermination du sujet comme principe de la connaissance suppose une interprétation de la subjectivité à partir de sa dimension pratique comme activité.

Dans ce cadre, il nous est apparu que la reformulation du problème kantien dans les *Lettres* comme « énigme du monde », reformulation qui fait à nouveau converger, comme le *Du Moi*, synthèse *a priori* et genèse du monde, trouve dans les *Lettres* une

Conclusion finale

solution pratique. En effet, la raison théorique, procédant de synthèse en synthèse, ne parvient jamais à trouver une synthèse ultime où l'inconditionné et le monde puissent être pensés dans leur unité. C'est pourquoi, d'après Schelling, l'affirmation des limites de la raison n'est valable que pour autant que l'on se situe dans le terrain de la raison théorique. Le résultat véritable de la *Critique* est alors celui de l'indécidabilité (*Unentschiedenheit*) théorique entre les deux systèmes philosophiques possibles, le dogmatisme et le criticisme. Schelling fait ainsi dans les *Lettres* une critique du criticisme dans la mesure où, à ses yeux, ce dernier dissocie à tort la faculté de connaître du sujet fini d'une part, et la liberté, d'autre part.

Or, seule la liberté du sujet permet, dans l'optique de Schelling, de fournir une réponse à la question kantienne de savoir comment des jugements *a priori* sont possibles, dans la mesure où la liberté de l'être humain exprime l'effort d'identification du fini à l'infini. Dans ce cadre, Schelling procède à une remise en chantier des rapports entre raison théorique et raison pratique. La tentative de déterminer plus précisément la conception schellingienne de la raison pratique, nous a conduit à considérer que cette dernière est pour Schelling une raison réalisatrice, parce qu'elle réalise l'inconditionné et permet ainsi d'attribuer une réalité au savoir, motif que sous-tend la conception d'une auto-production du savoir dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*. Schelling procède ainsi à un télescopage de la liberté transcendantale (pouvoir de commencement) avec la liberté pratique (détermination de la volonté), en interprétant la raison pratique à partir de l'imagination pensée comme pouvoir producteur des idées. C'est dans ce cadre que nous nous sommes proposé d'interpréter l'intuition intellectuelle comme le mouvement par lequel l'être humain rapporte sa liberté pratique à la liberté transcendantale en tant que pouvoir de commencer par soi-même.

Il y a ainsi une univocité de l'activité dans l'action morale et dans le pouvoir de création comme premier commencement. Mais s'il y a donc un primat de la raison pratique chez Schelling, celui-ci s'inscrit dans une perspective théorique. En effet, l'intérêt que Schelling porte à cette conception de la raison pratique n'est pas tant à comprendre à partir d'une problématique de la détermination de la volonté par rapport à un but ultime, que dans la perspective de l'intérêt spéculatif de la raison, à savoir la connaissance des principes et l'unité de la connaissance. Autrement dit, parmi les deux modèles de légitimation des propositions philosophiques – la démonstration théorique et la preuve par la réalisation (raison pratique) – Schelling tranche en faveur de la conception selon laquelle l'attribution de la réalité à des énoncés par la raison pratique

Conclusion finale

se fait dans la perspective de la connaissance et non pas de l'action. Nous comprenons alors pourquoi ce dernier peut en même temps accorder une certaine primauté à la raison pratique et ne pas s'être intéressé aux domaines de la philosophie pratique appliquée.

L'unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique apparaît alors comme un problème d'ordre architectonique qui concerne la possibilité même du système philosophique, car c'est l'unité de la raison qui permet de dépasser les impasses de la philosophie kantienne.

C'est à partir de cette lecture que nous avons éclairé la conception schellingienne du principe de la philosophie comme postulat, en la confrontant avec la conception kantienne des postulats de la raison pratique et avec la conception fichtéenne du jugement théétique. Il nous est alors apparu que Schelling reprend la conception kantienne du postulat comme proposition théorique prouvée par une liaison à une loi pratique *a priori* et inconditionnée, en la réinterprétant à la lumière du postulat mathématique. Nous avons voulu voir là un élément qui confirme l'hypothèse d'après laquelle l'enjeu de la compréhension du principe comme postulat n'est autre que l'évidence de la proposition fondamentale. En effet, le recours à la comparaison avec le postulat mathématique se comprend dans la mesure où Schelling veut contester que le postulat n'exprime qu'une nécessité subjective, comme les postulats de la raison pratique chez Kant. Le principe comme postulat signifie alors que l'objet pour ainsi dire de la philosophie, le Moi, n'est pas une donnée, mais qu'il doit être produit et saisi dans son autoproduction originale.

C'est donc le modèle kantien d'une proposition synthétique *a priori* dont la valeur objective n'a pas besoin d'une déduction, - le modèle de la loi morale -, qui offre à Schelling une possibilité de légitimation des jugements synthétiques *a priori* distincte de l'intuition pure. En effet, d'après Kant, la liberté est la seule idée de la raison spéculative dont nous connaissions *a priori* la possibilité à titre de condition de la loi morale, elle accomplit ainsi la synthèse entre la loi morale et la volonté. Une analyse de la notion de réalité objective des idées pratiques kantienne permet de comprendre que Schelling s'en inspire pour rendre intelligible la production de la réalité. En effet, les concepts pratiques *a priori* n'ont pas besoin d'une intuition chez Kant pour recevoir une signification, mais ils produisent eux-mêmes la réalité de ce à quoi ils se rapportent, à savoir l'intention de la volonté.

Conclusion finale

Néanmoins, la possibilité de la solution pratique réclame une légitimation qui ne peut être délivrée que par une troisième instance. Cette instance est l'art. C'est dans ce contexte que nous avons fait une lecture de l'action tragique comme une troisième instance qui répond au problème de la possibilité de l'affirmation de la liberté, même dans les conditions les plus défavorables à celle-ci.

En faisant de l'articulation entre philosophie théorique et philosophie pratique non pas une simple question formelle du système, mais en l'envisageant comme un problème qui engage toute la compréhension de la réalité à partir de la notion d'« activité », nous avons pu mettre en évidence les points de contact de la réflexion de Schelling avec la pensée fichtéenne. En même temps, le fil conducteur de l'unité théorico-pratique du système nous a permis de montrer quel changement de paradigme du savoir s'opère entre les *Lettres* et l'*Aperçu*. La revalorisation dont la théorie fait l'objet à partir de l'*Aperçu* met en évidence que la primauté de la raison pratique est pensée dans son rapport à un problème théorique. En même temps, cette revalorisation de la philosophie théorique, entre les *Lettres* et l'*Aperçu*, s'accompagne de la nécessité de penser un troisième domaine où puissent s'unifier les intérêts théoriques et pratiques de la raison. Dans ce contexte, nous assistons, dans l'*Aperçu*, à l'émergence de l'idée d'une philosophie de l'art comme offrant un terrain où théorie et pratique peuvent trouver leur unité.

Afin de repenser le système de l'idéalisme transcendantal, Schelling prendra appui sur les deux piliers que constituent d'une part cette conception d'une philosophie de l'art et, d'autre part, la conception de l'imagination comme pouvoir synthétique de la théorie et de la pratique, conception qui se fait jour dès les *Lettres*. Tout en s'inspirant du primat de la raison pratique chez Kant, ainsi que de sa réinterprétation fichtéenne, Schelling propose une compréhension du *pratique* qui abolit la distinction entre réalisation des buts moraux et réalisation d'un idéal esthétique dans le monde et qui permet de garantir l'évidence de l'idée d'une auto-production de la nature.

Il est vrai que chez nos deux auteurs, Schelling et Fichte, le concept de « pratique » a une fonction spéculative irréductible au point de vue moral *stricto sensu*. Néanmoins, Fichte a toujours en vue une préoccupation éthico-politique comme application empirique de la philosophie. Autrement dit, chez Fichte l'écart entre l'être du savoir et le devoir-être est constitutif de la praticité de la raison, dans la mesure où celle-ci suppose une conscience finie de l'infini, alors que pour Schelling le point décisif, c'est que la conscience de l'infini permet de penser un écart productif, c'est-à-

dire qu'il se dépasse lui-même en s'objectivant dans les produits de la nature et dans les produits de l'art. C'est ce dépassement de l'écart constitutif de la raison pratique qui conduit Schelling à l'idée d'une troisième partie de la philosophie, qui est une intégration de la praticité de la raison dans une raison productive. La praticité de la raison se constitue dès lors comme le point d'ancrage d'un système qui prétend se fonder sur la productivité de la raison absolue.

Cette dimension productive de la raison pratique est justement ce qui permet à Schelling de privilégier le terme grec de philosophie comme amour du savoir au détriment de l'idée fichtéenne et reprise par Hegel de « science »¹⁰⁵⁶, car l'accomplissement de la philosophie est irréductible à une démarche purement théorique de la raison. En effet, aux yeux de Schelling, la philosophie comme recherche de quelque chose que l'on ne possède pas (le savoir) est d'emblée intrinsèquement pratique, car guidée par un idéal qu'il s'agit de réaliser dans le monde. Sa condition première est alors la liberté.

C'est pourquoi accomplir le criticisme signifie renverser le constat de faiblesse de la raison théorique dans l'affirmation pratique de la liberté ou, autrement dit accorder une primauté au rapport pratique de la conscience à l'objet sur le rapport théorique.

La troisième partie. Comment caractériser le « tournant » de 1797? En quoi consiste l'idéalisme transcendantal?

La troisième partie reprend la détermination de la conception schellingienne de l'évidence du savoir philosophique, en émettant l'hypothèse que cette problématique permet de rendre compte du « tournant » qui s'opère dans les premiers écrits vers 1797. Nous pensons avoir montré, en reprenant le motif de la révolution philosophique tel, cette fois, qu'il apparaît dans la série d'articles de l'*Aperçu général*, que ce tournant reste marqué par la préoccupation de l'évidence théorique de la philosophie — évidence qui était refusée à l'idéalisme aussi bien dans *Du Moi* que dans les *Lettres* — et, partant, qu'il manifeste un changement de paradigme de la philosophie scientifique. Nous avons

¹⁰⁵⁶ Schelling plaide pour le nom de « philosophie » dans les *Lettres*, « Sixième Lettre » p. 178 (SW, I, 1, p. 308 ; HKA, I, 3, p. 75), mais c'est surtout dans les *Âges du Monde* que ce terme se trouve plus associé à la dimension d'aspiration intrinsèque à toute entreprise philosophique. Cf. *Les Âges du Monde : Fragments dans les premières versions de 1811 et de 1813*, trad. P. David, Paris, PUF, 1992, p. 136 (*Schellings Werke: Die Weltalter: Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813*, hrsg. v. Manfred Schröter, München, C.H. Beck, 1946, p.114).

Conclusion finale

voulu montrer, en outre, que ce tournant se laisse expliquer comme le résultat d'une réflexion sur la nature de l'idéalisme en tant que système philosophique.

Alors que dans les textes antérieurs à 1797, l'idéalisme ne possède en dernier ressort qu'une évidence pratique, Schelling attribue dans *l'Aperçu* et dans la première philosophie de la nature une position théorique cohérente à l'idéalisme transcendantal. D'après notre hypothèse, c'est ce dont témoignent les changements suivants analysés dans la troisième partie de ce travail:

- 1) Alors que dans les *Lettres* le principe de la philosophie ne peut prétendre qu'à une évidence théorique, nous assistons à l'émergence de la conception du principe comme postulat dans *l'Aperçu*, conception du principe qui convoque le double usage de la raison, théorique et pratique. Cette conception a pour corollaire une compréhension du principe de la philosophie comme synthèse, alors que dans *Du Moi* et dans les *Lettres* la synthèse relevait du domaine de l'être-conditionné.
- 2) Désormais la méthode philosophique est la construction, comprise comme la présentation de l'universel dans le particulier ou de l'infini dans le fini. D'après le modèle de l'évidence pratique, au contraire, seule une présentation de l'infini à partir de l'effort du sujet fini pour s'identifier à celui-ci était possible. Cette nouvelle conception s'accompagne d'un changement de modèle du système. On passe d'une approximation infinie de l'idéal à un modèle clos et achevé du système.
- 3) L'adversaire du criticisme, le philosophe dogmatique, se voit attribuer une consistance théorique. A partir de 1797, nous observons qu'il y a une véritable opposition théorique au dogmatisme, ce qui est significatif du changement de la conception de l'idéalisme transcendantal. Alors que dans les *Lettres*, il y a une indécidabilité théorique entre les deux systèmes philosophiques que sont le criticisme et le dogmatisme, à partir de *l'Aperçu* et jusque dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*, le dogmatisme se caractérise par une prise de position sur la réalité (qui est pour lui pensée sous le mode de l'objectivité) et par une méthode d'explication qui relève de la loi de la causalité. A la loi de la causalité d'une chose en soi, Schelling oppose la détermination de la chose en soi comme liberté. Dans ce cadre, l'apport théorique de l'idéalisme transcendantal concernant le problème philosophique de l'explication de la représentation se fonde sur la conception de la

Conclusion finale

conscience comme activité qui permet d'expliquer la représentation à partir du Moi.

La conception de la construction comme méthode philosophique, dont les premiers éléments se trouvent dans les *Idées* et dans l'*Aperçu*, l'attribution du statut de postulat au principe de la philosophie dans ce dernier texte, ainsi que l'émergence de la figure consistante d'un dogmatisme théorique vers 1797 s'expliquent à partir de la revalorisation de la philosophie théorique dans le cadre de la nouvelle philosophie. En effet, au terme de nos analyses sur le rôle de l'expérience dans la philosophie de la nature et du rapport de l'expérience avec la théorie, ainsi qu'au terme de notre confrontation de la conception schellingienne de la construction avec l'usage de la construction dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, nous avons pu conclure qu'il s'agit pour Schelling en 1797 de délivrer la théorie cohérente d'une méthode philosophique susceptible de rendre possible l'acquisition d'une évidence théorique. Dans ce cadre, la construction comme unité de l'intuition et du concept s'oppose, d'une part, au formalisme théorique vide des concepts, et se distingue, d'autre part, de l'évidence pratique dont il est question dans les *Lettres*.

Avec l'*Aperçu*, le projet philosophique de Schelling connaît donc une réorientation déterminée par le problème de l'évidence des propositions philosophiques de l'idéalisme transcendantal. Cette grille de lecture nous a permis de dégager les principaux traits de la caractérisation schellingienne de l'idéalisme transcendantal dans sa différence d'avec la philosophie fichtéenne, en même temps qu'elle nous a permis de situer l'élaboration de la philosophie de la nature et de la philosophie de l'art dans le cadre d'une réflexion sur le statut épistémologique de l'idéalisme transcendantal.

En effet, il nous est apparu que pour Schelling, le cœur de la position de l'idéalisme transcendantal se laisse reconduire à deux points fondamentaux: 1) l'identité de l'objet connu et de la représentation (déclinée sous la forme de l'identité plus générale de l'esprit et de la nature) dans le Moi; 2) cette identité étant à comprendre à partir de la notion de productivité. En outre, l'idéalisme transcendantal se distingue des autres idéalismes par la possibilité qu'il a de pouvoir rendre compte de sa propre position, à savoir le fondement de la représentation à partir du Moi. En ce sens, l'idéalisme transcendantal de Schelling intègre le geste critique, même si celui-ci le conduit à un dépassement de cet idéalisme transcendantal.

Conclusion finale

En outre, le rapprochement que nous avons effectué, entre la critique de la spéculation dans *l'Introduction aux Idées* et la critique de l'idéalisme dans *l'Aperçu*, nous a permis d'élucider en creux l'idéalisme transcendantal en tant qu'il comprend en lui le dépassement de l'usage théorique de la raison marqué par la séparation entre le sujet qui connaît et l'objet connu. C'est pourquoi le seul idéalisme à même de rendre compte de la réalité du savoir est, dans l'optique de Schelling, l'idéalisme transcendantal. L'analyse du terme de « réalité » nous a permis de distinguer un double emploi de ce terme. D'un côté, la réalité s'oppose à l'idéalité du savoir et il désigne alors plus spécialement l'objectivité, de l'autre côté, la « réalité », dans son sens plus large, est identique à l'identité entre pensée et être, entre idéalité et réalité. Dans ce cadre, l'idéalisme transcendantal se distingue des autres idéalismes en tant qu'« idéal – réalisme », parce qu'il est en mesure d'expliquer à la fois le caractère idéal et le caractère réel du savoir, et leur identité à partir du Moi.

Or, cette conception de la réalité du savoir s'accompagne d'une transformation de la problématique philosophique : expliquer la réalité du savoir ne revient pas, en termes fichtéens, à expliquer la sensation par laquelle un objet nous affecte, mais consiste à présenter l'identité de l'idéalité et de la réalité à même un objet d'intuition. Plus précisément, pour Fichte, rendre compte de la réalité du savoir, c'est élucider la nécessité pour la pensée d'accorder une extériorité à un objet à partir d'une loi nécessaire de l'intelligence. Au contraire, dans la problématique de la réalité du savoir telle qu'elle est interprétée par Schelling, nous avons voulu voir pour ainsi dire la marque de fabrique de la pensée schellingienne, dans la mesure où celle-ci porte sur l'accord du concept et de l'intuition et constitue ainsi la variante gnoséologique du problème du passage de l'absolu au monde tel qu'il est posé dans les *Lettres*.

Or, le problème de la question portant sur la réalité du savoir n'est pas posé seulement au niveau du savoir que nous avons du monde, mais il se pose aussi au niveau de la thèse même de l'idéalisme transcendantal, à savoir que l'identité de la réalité et de l'idéalité est condition de possibilité et de l'effectivité du savoir.

En effet, nous avons montré que Schelling cherche à légitimer la position de l'idéalisme transcendantal d'une triple manière, et que c'est l'insuffisance des trois types d'argument qui conduit Schelling à la conception de la preuve philosophique comme *présentation*, dans l'objet artistique, de la réalité de la thèse de l'idéalisme transcendantal. Nous avons ainsi distingué trois manières d'argumenter dans le cadre de l'idéalisme transcendantal : 1) à partir d'une évidence pratique du sujet comme activité;

Conclusion finale

2) en ayant recours aux conséquences théoriques de la conception pratique de la conscience comme acte (intuition intellectuelle), en tant que celle-ci est principe constitutif de l'objectivité et 3) à partir de l'argument que nous avons nommé d'*efficacité explicative*. Celui-ci consiste à prouver "A" (identité de la nature et de l'esprit dans le Moi) en montrant la nécessité de l'admettre pour expliquer "B" (par exemple, la nature organique).

Or, les deux modèles argumentatifs cités ci-dessus se fondent sur une évidence pratique. Et l'évidence théorique du troisième argument, celui de l'*efficacité explicative*, est bien mince, car il est insuffisant pour prouver la réalité de la position de l'idéalisme transcendantal.

Cette analyse a été redoublée d'une distinction de trois types de preuve de l'idéalisme transcendantal: la preuve de sa possibilité en tant que système pour lequel le sujet est principe, la preuve factuelle de l'élaboration effective du système et, enfin, la preuve de la réalité de la thèse de l'idéalisme transcendantal, savoir l'identité de l'esprit et de la nature dans le Moi. Ce procédé nous a permis de considérer un troisième niveau de questionnement concernant l'idéalisme transcendantal lui-même: il s'agit de la question portant sur la réalité de sa thèse et donc de la possibilité d'une légitimation de sa propre position philosophique. Cela nous a permis de mettre en évidence que l'art recèle dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* une fonction de vérité, dans la mesure où il présente le monde extérieur comme un produit des deux activités du Moi à même une intuition.

La question de savoir dans quelle mesure cet idéalisme est le seul à pouvoir apporter une réponse à la réalité du savoir nous a conduit à inscrire ce problème dans le cadre plus général de l'unité de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. Autrement dit, le caractère d'idéal-réalisme de l'idéalisme transcendantal tient à ce qu'il s'agit d'un système théorico-pratique. Si la partie pratique de la philosophie explique le caractère réel de la représentation, comme nous l'avons vu, il n'en reste pas moins vrai que cette partie se meut dans le champ de la scission qui est celle de la liberté et de la nécessité. Or, la réalité de la thèse du caractère productif du Moi et de son identité avec le domaine de l'objectivité ne peut pas être prouvée dans la philosophie pratique, ce dont la conception même de la philosophie de l'art constitue l'aveu. Désormais, l'évidence de l'idéalisme transcendantal relève d'un autre domaine, la philosophie de l'art, dans laquelle l'usage théorique et l'usage pratique de la raison convergent. La philosophie de l'art est pratique, dans la mesure où la réalité du concept est prouvée par la réalisation de

Conclusion finale

l'objet, cet objet ayant la particularité d'être un objet d'intuition sensible extérieure (théorie). Cette unité du pratique et du théorique reste cependant redevable de l'interprétation de la raison à partir de son usage pratique comme *raison réalisatrice*, ce qui était déjà le cas dans les *Lettres*.

L'interprétation que Schelling fait du transcendantal lui-même est ainsi – et c'est ce que nous avons voulu montrer – ce qui le conduit à un dépassement de la philosophie transcendantale dans la philosophie de l'art, cette dernière permettant la présentation de la thèse transcendantale dans une intuition extérieure. Nous avons alors conclu qu'il y va, dans la conception même d'une philosophie de l'art dans le *SIT*, de la possibilité de l'idéalisme transcendantal. La philosophie de l'art peut être lue comme une réponse à la question de la légitimité des propositions de l'idéalisme transcendantal affirmant la synthèse des deux activités du Moi, l'une consciente l'autre inconsciente. De la sorte, l'enjeu de l'élaboration d'une philosophie de l'art est considérable : il s'agit d'éviter l'écueil d'un idéalisme formel et dépourvu de contenu, ou autrement dit d'éviter les « fantômes spéculatifs » – suivant une formule de Schelling¹⁰⁵⁷ – de la métaphysique pré-kantienne.

2) Perspectives de prolongement du présent travail

2.1 Une lecture de la philosophie tardive de Schelling : la partition entre philosophie positive et philosophie négative

Nous avons montré dans notre travail comment la tension entre « critique » et « science », qui se présentent d'emblée comme deux démarches philosophiques distinctes, se cristallise pour Schelling, autour du rapport entre philosophie théorique et philosophie pratique. En effet, dans l'optique de Schelling, la critique est une philosophie dont les résultats ne sont valables que dans le domaine négatif de la philosophie théorique. La critique pose un problème qu'elle ne parvient pas à résoudre, et, ce faisant, elle appelle son propre dépassement dans une « science » susceptible de parvenir à une unité de la raison théorique et de la raison pratique, autrement dit, de savoir comment connaître l'inconditionné qui se manifeste à nous tout d'abord par une évidence pratique. Schelling a ainsi tendance à télescoper le statut

¹⁰⁵⁷ *Aperçu*, SW, I, 1, p. 362; HKA, I, 4, p. 80.

de la critique avec le rôle de la philosophie théorique au sein du système de la philosophie.

Ce motif d'une tension entre raison théorique et raison pratique comme caractère structurel permettant de penser deux modèles philosophiques distincts, nous le retrouvons dans la philosophie tardive de Schelling. Il nous semble qu'il peut ainsi constituer un fil directeur fécond pour considérer la partition entre une philosophie négative et une philosophie positive sous un nouveau jour, et pour permettre une nouvelle lecture du projet philosophique qui est celui de Schelling dans sa dernière philosophie.

S'il est vrai que la philosophie négative dont il est question dans les derniers écrits de Schelling ne se confond absolument pas avec le rôle négatif de la critique comprise comme un « tribunal de la raison », critique n'aboutissant pas à un acquis réel de connaissances, il n'en reste pas moins vrai que le paradigme d'une philosophie qui ne contribue pas à une extension réelle de connaissances, mais qui pose la nécessité d'y parvenir est celui avec lequel Schelling pense la philosophie négative. Schelling n'hésitera pas à mettre en évidence le caractère à la fois négatif et positif de la critique kantienne¹⁰⁵⁸.

De surcroît, le motif du « renversement », que nous avons élucidé dans notre travail comme l'opération par laquelle Schelling a commencé par penser la philosophie nouvelle qui fait suite à la critique, sert à nouveau au philosophe pour penser le dépassement de la philosophie négative par la philosophie positive. Certes, cette structure du « renversement » ne concerne pas les principes, comme c'est le cas dans sa première philosophie, mais regarde davantage le « *modus progrediendi* » des deux philosophies, dans la mesure où la forme du développement de la philosophie négative s'inverse (*umkehrt*) dans la philosophie positive¹⁰⁵⁹. Nous retrouvons ainsi ce paradigme du « renversement » dans la philosophie schellingienne tardive, non pas

¹⁰⁵⁸ Nous pouvons citer à titre d'exemple le cas paradigmatique de la critique kantienne de l'argument ontologique, où Schelling met en évidence le résultat négatif et positif d'une telle critique. Cf. *Philosophie de la Révélation*, Livre I, p. 64 (SW, II, 3, p. 45): « On ne peut pas dire que Kant, dans sa critique des « preuves » de l'existence de Dieu, ait complètement visé juste ; en effet, en ce qui concerne l'« argument ontologique » ([...]), il n'a, à mon avis, même pas découvert la vraie faille du raisonnement, et d'une manière générale, dans la critique kantienne de la théologie rationnelle, le résultat positif a plus d'importance que le résultat négatif. Ce résultat positif était que Dieu n'est pas contenu contingent, mais contenu *nécessaire* de l'idée suprême et ultime de la raison. [...] Mais à ce résultat positif se rattachait ce résultat négatif que la raison ne peut pas connaître l'être effectif de Dieu; que Dieu doit rester simplement idée suprême, et donc toujours aussi simple *fin*, qu'il ne peut jamais devenir *commencement*, donc principe d'une science, ou, comme Kant s'exprime, que cette idée est toujours seulement d'un usage régulateur, jamais d'un usage constitutif ».

seulement comme structure du passage (*Uebergang*) d'une philosophie négative à une philosophie positive¹⁰⁶⁰, mais aussi en tant que structure propre à la dimension extatique de la raison¹⁰⁶¹. Il nous semble qu'il pourrait aussi, à l'image de ce que nous avons fait dans notre thèse pour la première philosophie de Schelling, permettre un examen à nouveaux frais du projet du dernier Schelling, dans la mesure où celui-ci prétend encore procéder à une révolution. A travers cette grille de lecture, il s'agirait encore de lire la philosophie schellingienne à travers la problématique de la possibilité de l'idéalisme, l'idéalisme que Schelling compare, en reprenant l'image de la *Critique* kantienne dans sa *Philosophie de la Mythologie*, au renversement opéré par Copernic¹⁰⁶². L'idéalisme serait ainsi un renversement de point de vue similaire à l'explication des mouvements célestes par Copernic.

2.2. L'« idéalisme allemand » en question à partir du problème kantien

Le pari, qui consiste à lire un auteur de la philosophie classique allemande selon le biais de la réponse que celui-ci apporte à la question soulevée par Kant dans la *Critique de la raison pure*, nous semble pouvoir fournir un angle d'attaque privilégié pour dégager la spécificité de son projet philosophique au sein de ce que l'on a convenu d'appeler l'« idéalisme allemand » en même temps qu'une pierre de touche pour évaluer la communauté que la formule d'« idéalisme allemand » est censée désigner.

Certes, cette expression semble sous-entendre une certaine conception de l'unité philosophique qui ne va pas sans poser des problèmes. C'est pourquoi, aujourd'hui en Allemagne, on préfère l'expression de « philosophie classique allemande » (*klassische deutsche Philosophie*) qui se présente comme plus neutre, car elle a l'avantage d'éviter

¹⁰⁵⁹ *Philosophie de la Révélation*, Livre I, p. 115 (SW, II, 3, p. 92).

¹⁰⁶⁰ *Contribution à l'histoire de la philosophie*, p. 175-176 (SW, I, 10, p.157) et *Philosophie de la Révélation*, p. 185 (SW, II, 3, p. 159).

¹⁰⁶¹ *Introduction à la philosophie de la mythologie*, p. 519-520 (SW, II, 2, p. 565) : « Si le principe est pris pour commencement, pour commencement d'une autre science qui n'est plus la science rationnelle (car celle-ci ne pourrait plus commencer avec lui), ce principe cesse aussi d'être simple Idée ou dans l'Idée : il est posé hors de son concept, libéré de la raison dans laquelle il était enfermé, il est expulsé de l'Idée. En même temps s'opère un retournement (*Umkehrung*) de la relation antérieure entre cela qui est l'Étant (A°) et l'Étant [...]. Car il nous reste maintenant avant toute chose à résoudre la question capitale : de quoi provient cette expulsion de A° hors de la raison et le retournement (*Umkehrung*) corrélatif, en quoi consiste la transition (*Uebergang*) à la philosophie positive ».

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 455 (SW, I, 2, p. 490)

l'écueil de la détermination d'« idéalisme », censée caractériser les positions philosophiques des auteurs comme Fichte, Hegel ou Schelling¹⁰⁶³.

Néanmoins, le fait que la dénomination d'« idéalisme allemand », à la différence de celle que l'on a tendance à lui substituer, ne délimite pas seulement un temps et un espace géographique de réflexion, mais prétend aussi déceler une continuité dans les positions philosophiques¹⁰⁶⁴ nous conduit à poser la question de savoir finalement quelle communauté de préoccupations philosophiques se trouve précisément par là délimitée¹⁰⁶⁵. Elle pose plus un problème qu'elle ne nous délivre une clé de lecture de l'unité philosophique censée être celle qui lie les auteurs.

Or, dans la perspective de penser une telle unité, il nous semble que la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* comme question de la possibilité du savoir philosophique offre un fil conducteur qui pourra être mis à profit. Ainsi, la théorie fichtéenne d'un acte nécessaire de l'esprit humain exprimé dans la proposition « Moi=Moi » ainsi que la théorie hégélienne de la « proposition spéculative » (*spekulativer Satz*) peuvent être lues à la lumière d'une réponse à la problématique kantienne et comprises comme visant à légitimer la possibilité de la métaphysique comprise comme connaissance pure par concepts¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶³ En effet, il s'avère problématique de livrer une compréhension unitaire de ce que l'« idéalisme » signifie pour ces trois auteurs, d'autant plus que pour ce qui est de Fichte et de Schelling, ils se présentent comme des critiques de l'idéalisme. On a voulu ainsi distinguer au sein de l'idéalisme allemand entre un « idéalisme transcendantal » et un « idéalisme spéculatif ». Cf. à ce propos Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 7.

¹⁰⁶⁴ Pour ce qui est de la signification de l'expression classificatoire d'« idéalisme allemand », plusieurs interprétations ont pu être proposées. Une des plus récentes présentant une nouveauté est celle de Rolf-Peter Horstmann dans *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain GmGH, 1991 (trad. fr. : *Les frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'Idéalisme allemand*, trad. Philippe Muller, Paris, Vrin, 1998) qui essaie de caractériser l'unité désignée sous le nom d'« idéalisme allemand » par la conception que Kant, Fichte, Schelling et Hegel partagent de la philosophie. R.-P. Horstmann caractérise tout d'abord cette conception par l'idée qu'une théorie philosophique doit tenir compte de et doit expliquer la conception du monde de la conscience naturelle et contribuer ainsi à une reconstruction de la conception naturelle du monde. Toutefois, il me semble que si cette caractérisation de l'auteur épuise peut-être le sens de l'idéalisme transcendantal ou du kantisme impliqué dans la réflexion de nos trois auteurs, les projets philosophiques de Fichte, Hegel et Schelling sont caractérisés par une démarche divergente de celle de Kant, quoique celui-ci ait joué un rôle fondamental dans leur réflexion. Cette différence serait marquée, d'après notre hypothèse, par la réponse que les trois auteurs apportent à la question kantienne portant sur les conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori*, qui diverge de celle de Kant.

¹⁰⁶⁵ Dans ce contexte, on ne saurait que contester l'idée selon laquelle la métaphysique postkantienne ne se soucie pas de ses propres conditions de possibilité comme l'affirme Jean Grondin, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Vrin, Paris, 1989, p. 112.

¹⁰⁶⁶ Nous nous permettons ici de renvoyer à un article de l'auteur: T. Pedro, « A proposição especulativa na *Fenomenologia do Espírito de Hegel* » in Edmundo Balsemão Pires (coord.), *Still Reading Hegel. 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Coimbra University Press, 2009, p. 259-270. Pour une considération de la métaphysique de Hegel à partir de la question de la prédication et d'une théorie du jugement voir par exemple Richard E. Aquila, « Predication and Hegel's Metaphysics » in *Kant-Studien* 64 1973, (64, heft 2), p. 231-245.

En effet, la proposition « Moi=Moi » doit fournir non seulement le principe de la forme de la philosophie, mais aussi un contenu *a priori* à la réflexion. Si la philosophie comme métaphysique doit être possible, il faut pouvoir indiquer un contenu *a priori*, puisé dans la raison¹⁰⁶⁷. Ce sera aussi à ce problème, il me semble, que Hegel essaiera de répondre avec sa théorie de la « proposition spéculative » dans laquelle le contenu du concept doit déterminer la relation exprimée par la copule. Le concept, dans la mesure où il n'est pas à comprendre comme une simple catégorie de l'entendement, mais comme constituant les choses elles-mêmes, ne relève pas d'un *a priori* purement formel.

Ce qui serait ainsi en jeu avec le problème de l'unité de l'« idéalisme allemand » serait la délimitation d'une époque philosophique marquée par la problématique kantienne et par la nécessité d'y apporter une réponse qui ne se limite pas au constat des limites de la raison.

2.3. La tâche philosophique: entre présentation et interprétation

Nous avons vu, dans le présent travail, que la réponse schellingienne à la question de savoir quelle philosophie est possible après Kant réside, dans ses traits les plus généraux, dans une promotion de la liberté au rang de principe philosophique. Cette liberté néanmoins recèle une signification très précise. Que la liberté soit principe philosophique, cela signifie à la fois qu'elle est condition de tout questionnement philosophique, mais aussi qu'elle est proprement la condition même de la constitution de l'objet de la philosophie. Schelling nous dit en effet que la philosophie crée son propre objet, ce qui ne signifie évidemment pas qu'il y va d'une construction arbitraire de l'imagination subjective, mais que la tâche philosophique réside proprement dans l'élucidation de la construction interne de l'objet qu'elle veut expliquer, cette construction étant à comprendre à la fois comme une *interprétation* et comme une *présentation*.

Il nous semble que cette piste de lecture de Schelling permettrait de repenser le rôle qui revient à la philosophie. S'il est vrai que Schelling ne délivre pas une théorie

¹⁰⁶⁷ Hegel pu ainsi affirmer à propos du Moi qu'il est le véritable jugement synthétique *a priori*. Cf. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, Tome 7: La philosophie moderne (La philosophie allemande récente), 1991, p.1979 (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III in *Werke*, Bd. XX, p. 389). La détermination du problème kantien dans le sens de la possibilité d'un contenu *a priori* doit beaucoup à Reinhold et à son idée d'une matière *a priori*.

cohérente de l'interprétation comme tâche philosophique, il n'en fournit pas moins quelques éléments pour essayer de penser l'articulation entre le corps théorique d'un savoir et l'expérience que nous avons du monde. En effet, nous croyons avoir montré tout d'abord que la fonction normative de la philosophie de la nature par rapport à l'expérimentation s'accompagne d'une rhétorique de l'interprétation, dont l'arrière-plan est celui d'une identification de la nature à un livre et deuxièmement, que l'expérimentation est comprise à partir de la rationalité pratique comme œuvre de liberté, c'est-à-dire qu'elle est production de l'objet à l'image de la productivité de la nature.

De la sorte, il nous semble que l'expérimentation dans la philosophie de la nature schellingienne, comprise comme production de la nature revient à considérer que celle-ci consiste dans la possibilité d'investir le champ plutôt passif de l'expérience d'une signification nouvelle déterminée par les idées, auxquelles Schelling attribue le rôle premier dans l'invention (*Erfindung*). L'expérimentation transforme le sens d'un donné de la nature, elle lui attribue une signification, c'est-à-dire qu'elle l'*interprète*¹⁰⁶⁸.

Or, cette interprétation est en même temps une *présentation* (*Darstellung*), c'est-à-dire qu'elle s'accompagne de la possibilité de présenter une vérité à même un objet qui ne la révèle pas par soi-même, mais a besoin d'être mis en lumière par le philosophe. C'est cette perspective qui s'est dégagée, nous l'espérons, de notre analyse de l'action tragique dans les *Lettres*, à titre de *présentation* d'une action d'identification de la liberté et de la nécessité. La présentation tragique offre ainsi le modèle de ce qui est pour Schelling la présentation de l'identité entre liberté et nécessité¹⁰⁶⁹ dans une intuition et qui conduit le philosophe à privilégier la philosophie de l'art comme voie médiatrice entre la philosophie théorique et la philosophie pratique à partir de 1797¹⁰⁷⁰. C'est la présentation qui répond maintenant au problème posé dans les *Lettres* portant sur la possibilité d'un passage de l'infini au fini. Le problème de la médiation entre

¹⁰⁶⁸ C'est à partir de là que nous croyons possible d'affirmer que, dans la mesure où le paradigme d'intelligibilité de la nature ne se trouve pas dans l'expérience elle-même, l'apport de la philosophie transcendantale est la possibilité d'une interprétation de la nature qu'une science empirique ne saurait fournir.

¹⁰⁶⁹ La dimension de *Darstellung* de la tragédie grecque dans la dixième lettre a été mise en évidence par Jean-François Courtine, « Finitude et liberté », in PE, p. 253.

¹⁰⁷⁰ La « présentation » comme le problème philosophique sera énoncée explicitement dans la *Première Esquisse*, où l'auteur considère que la question de la possibilité de la présentation de l'infini dans le fini est le problème suprême de toutes les sciences. Cf. *Première Esquisse*, SW, I, 3, p. 14; HKA, I, 7, p. 79.

Conclusion finale

l'infini et le fini exprimé par la question kantienne reformulée dans les *Lettres* deviendra ainsi peu à peu un problème de « présentation »¹⁰⁷¹.

Nous croyons donc justifié de parler, dans une certaine mesure, d'une dimension *herméneutique* de la raison pratique chez Schelling qu'il s'agirait d'explorer dans un travail ultérieur sur la conception de la raison philosophique. Que la raison pratique soit une raison réalisatrice, cela signifie qu'elle recrée son objet à la lumière d'une signification que ce dernier ne possédait pas auparavant. La raison « réalisatrice » est ainsi avant tout une raison qui crée du sens.

Dans ce contexte, il nous semble possible de lire l'appel schellingien à la raison pratique dans une perspective herméneutique, dans la mesure où l'interprétation consiste dans la mise en œuvre d'un concept, c'est-à-dire dans l'attribution d'une signification à quelque chose qui se présente tout d'abord à une raison théorique comme une *donnée*. La caractérisation par Schelling de la différence entre dogmatisme et criticisme dans les *Lettres* nous semble autoriser une telle lecture. D'après cette caractérisation, la différence entre le système dogmatique et le système criticiste réside, en dernier ressort, dans l'*esprit* de leurs postulats pratiques, c'est-à-dire que la véritable divergence entre les deux systèmes philosophiques est à situer dans la signification que chaque système attribue au pouvoir de la raison, donc dans l'interprétation (*Auslegung*) que chaque système fait de l'expérience de l'intuition intellectuelle¹⁰⁷². La liberté de la raison pratique qui est au fondement de la décision de chaque système se manifeste

¹⁰⁷¹ J.-F. Courtine, dans son texte intitulé « Tragédie et sublimité. L'interprétation spéculative de l'*Œdipe Roi* au seuil de l'idéalisme allemand » in *Extase de la raison*, p. 80, a souligné que l'annihilation dont il est question dans la partie pratique de la philosophie doit s'entendre aussi bien au sens de la *production* que de la *présentation*.

¹⁰⁷² Cf. *Lettres*, « Huitième Lettre », p. 190-191 (SW, I, 1, p. 319 ; HKA, I, 3, p. 88) : « C'est cette intuition de son ipséité que Spinoza avait objectivée. Tandis qu'il intuitionnait en lui-même l'intellectuel, l'absolu n'était plus pour lui *aucun objet*. Telle était l'*expérience*, qui se prêtait à deux interprétations différentes : lui-même était devenu identique à l'absolu, ou bien c'est l'absolu qui s'était identifié à lui. Dans ce dernier cas, l'intuition intellectuelle était intuition de soi-même – dans le premier, elle était intuition d'un *objet* absolu ». Nous risquerions alors de dire que l'interprétation criticiste de l'intuition intellectuelle est l'une des modalités de la réalisation de la liberté.

Conclusion finale

ainsi dans l'acte d'interpréter. Et c'est bien cela dont témoigne la lecture que Schelling fait de Kant. Plus précisément, il s'agit pour l'auteur de recréer le moment kantien de la révolution, dans une « seconde révolution » philosophique, et cela jusque dans sa dernière philosophie.

Index des noms

- Asmuth
Ch.,3,26,137,533
- Baum
M.,65,120,122,123,139,207
- Baumanns
P.,128
- Baumgartner
H.
M.,9,25,45,102,135,136,142,370,5
16,527,531,535
- Beierwaltes
W.,26
- Benoist
J.,119
- Boenke
M.,27,132,133,200,208,252,352,424
- Bourgeois
B.,18
- Breazeale
D. E.,107,306,307,428
- Bübner
R.,122
- Buchner
H.,47,129,192,516,517
- Carboncini
S.,57
- Cassirer
E.,30,64,194,351
- Cattin
E.,19,28,106,244,372,518
- Cerutti
P.,3,4,46,59,207
- Cesa
C.,22,23,36,100,132,305,307,322,399
,428
- Condillac
E. B.,471
- Courtine
J.-
F.,3,9,12,26,28,49,62,64,106,107,1
90,205,210,217,237,238,253,254,4
58,459,460,508,509,518,519,528,5
34,542
- David
P.,12,26,498,519,523,542
- Delbos
V.,12,24
- Descartes
R.,18,82,484,536
- Durner
M.,325,366,465,467,516,517
- Düsing
E.,267
K.,261,267,298,449,454,455,471,529
- Ehrhardt
W. E.,38,255,386,409
- Engelhardt
D.,366
- Erdmann
J. E.,32
- Feder
J. G. H.,130,344,541
- Ficara
E.,123
- Fichant
M.,18,536
- Fichte
J.
G.,12,13,14,19,20,21,22,24,25,26,
28,29,30,31,32,33,35,36,39,42,43,
44,45,55,58,59,60,61,62,63,64,65,
68,70,71,72,73,74,75,78,79,80,81,
82,83,84,85,86,90,91,95,96,99,100
,101,102,103,104,105,106,107,108
,111,113,120,127,128,131,132,141
,148,149,154,155,165,166,167,169
,170,171,185,207,209,210,213,216
,220,225,226,232,238,242,243,247
,254,259,266,267,268,276,281,296
,304,305,306,307,308,309,321,322
,325,326,331,332,338,343,350,353
,360,364,365,371,393,395,396,397
,398,399,400,401,402,403,404,406
,407,408,409,410,411,412,417,418
,419,420,423,424,425,427,428,430
,431,433,434,437,438,439,440,441
,442,447,449,453,454,461,463,464
,469,471,473,475,476,477,478,479
,480,481,482,484,485,488,490,491
,497,501,506,515,517,518,520,522
,523,524,525,526,527,528,530,532
,534,536,538,539,540,541,543

Index des noms

- Finster
 R., 57
 Fischbach
 F., 26, 30, 194, 225, 305, 518
 Flatt
 J. F., 200
 Förster
 E., 20, 97, 122, 123, 537
 Fuhrmans
 H., 12, 519
 Gabler
 C. E., 326
 Galland-Szymkowiak
 M., 4, 237, 519
 Garve
 Ch., 130, 200, 344, 541
 Giassi
 Laurent, 20
 Gloyna
 T., 26, 130
 Goethe
 J. W., 250
 Görland
 I., 30, 218, 232
 Goubet
 J. F., 262, 523
 Grondin
 J., 19, 118, 506
 Guérault
 M., 11, 325
 Hansen
 F.-P., 193
 Hartkopf
 W., 469
 Hasler
 L., 27, 305, 380, 532, 534
 Hegel
 G. W.
 F., 12, 13, 14, 19, 20, 26, 30, 32, 35, 36, 4
 9, 53, 63, 64, 103, 158, 172, 191, 192, 1
 93, 200, 225, 255, 287, 305, 322, 325, 3
 99, 419, 455, 464, 471, 498, 506, 507, 5
 18, 523, 524, 526, 527, 528, 529, 530, 5
 32, 535, 536, 539, 540, 541, 542, 543
 Heidegger
 M., 14, 32, 35, 62, 119, 361, 399, 453, 536
 Henrich
 D., 20, 26, 33, 55, 63, 64, 72, 73, 74, 78, 97,
 122, 123, 127, 156, 201, 532, 536
 Herder
 J. G., 26
 Heyne
 Ch. G., 26
 Hinske
 N., 18
 Hölderlin
 F., 103, 107, 193, 238, 252, 254, 454, 535,
 539, 541
 Holz
 H., 25
 Horstmann
 R.-
 P., 3, 20, 36, 68, 90, 120, 131, 419, 506,
 530, 535, 536
 Hühn
 L., 30, 91, 101, 102, 103
 Hutter
 A., 27
 Jacobi
 F.
 H., 26, 102, 103, 191, 206, 207, 211, 21
 2, 232, 299, 409, 411, 521, 522, 524
 Jacobs
 W. G., 9, 45, 62, 63, 71, 516, 517
 Jähnig
 D., 446
 Janke
 W., 166, 267, 449, 539
 Jantzen
 J., 102, 252, 516, 527, 528, 531, 533
 Kaan
 A., 14
 Kant
 I., 9, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21
 , 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 32, 33,
 34, 35, 36, 40, 41, 43, 45, 50, 51, 53, 55,
 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 68,
 70, 72, 74, 79, 80, 81, 89, 90, 91, 92, 93,
 94, 95, 96, 97, 98, 103, 105, 107, 113, 1
 15, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 1
 24, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 1
 32, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 142, 1
 45, 147, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 1
 58, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 1
 69, 170, 171, 172, 174, 176, 177, 178, 1
 80, 182, 185, 186, 187, 189, 192, 195, 1
 99, 200, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 2
 09, 210, 211, 219, 222, 224, 228, 229, 2
 35, 237, 238, 239, 240, 242, 250, 251, 2
 59, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 2

Index des noms

- 69,270,271,272,273,274,275,280,2
83,285,289,290,291,292,294,297,2
98,299,301,302,303,304,305,307,3
08,309,310,317,321,325,331,332,3
34,342,343,344,348,349,350,351,3
52,354,358,359,360,361,367,368,3
75,376,379,380,386,387,391,397,3
98,399,405,411,414,415,416,417,4
19,429,434,438,444,446,447,448,4
49,452,453,454,455,464,467,471,4
75,483,488,489,490,491,492,493,4
96,497,504,505,506,507,510,515,5
19,522,523,524,525,526,527,529,5
30,531,532,534,535,536,537,538,5
39,540,541,542,543
- Knittermeyer
H.,23
- Krings
H.,9,45,366,371,464,516,528,532
- Kroner
R.,30,32
- Kuhlmann
H.,38,65,122,142,190,260,321,323,5
40
- Lauth
R.,24,45,63,128,221,222,365,371,441
,480,520,536
- Leibniz
G. W.,19,24,158,323,425
- Leinkauf
Th.,26
- Léon
X.,321
- Liebmann
O.,12
- Longuenesse
B.,126
- Maesschalck
M.,31
- Maïmon, S.
,11,68,71,101,139,141,165,325,346,5
40,541
- Malabou, C. 19
- Marquet
J.F.,12,36,49,62,250,252,254,472,519
- Massolo
A.,362
- Meier
F.,26,31
- Metz
W.,127
- Metzger
W.,31,467
- Meyer
M.,119,366,528,532
- Moiso
F.,366
- Neugebauer
G.,264
- Niethammer
F. I.,60,192,242,254,264,307,520
- Pareyson
L.,250,517
- Pawlowski
H.-M.,34,305
- Philonenko
A.,60,119,238,521
- Piché
C.,130,139,343,344,532,535,540,541
- Pinder
T.,19
- Platner
E.,471
- Plitt
G. L.,15,519
- Pöggeler
O.,193,454,535
- Prauss
G.,122,180,537
- Rapp
G. Ch.,200
- Reinhold, K.
L.,21,55,56,58,64,65,66,67,68,69,70,
71,72,73,78,81,99,101,102,127,130,1
49,151,156,167,185,430,440,507
- Riconda
G.,24
- Rink
F. Th.,19
- Ritter
J.,354,460
- Rivelaygue
J.,305,518
- Rosenzweig
F.,193,533
- Rudolphi
M.,325
- Sandkaulen-Bock
B.,26,30
- Sandkühler

Index des noms

- | | |
|---|---|
| H. | Süskind |
| J., 12, 305, 366, 446, 458, 461, 472, 529 | F. G., 200 |
| , 530 | Szondi |
| Scheier | P., 251, 252 |
| C.-A., 199, 203, 252 | Tennemann |
| Schiller | W. G., 129 |
| F., 60, 250, 251, 252, 541 | Thomas-Fogiel |
| Schilling, | I., 101 |
| K., 35 | Tiedemann |
| Schlegel | D., 129 |
| F., 175, 176 | Tilliette |
| Schnell | X., 30, 62, 103, 105, 148, 178, 243, 247, 2 |
| A., 3, 28, 29, 137, 210, 427, 428, 533 | 54, 430, 454, 464 |
| Schulz | Tuschling |
| W., 24, 25, 27, 464, 467, 517 | B., 192 |
| Schulze | Vecchiotti |
| G. | I., 37 |
| E., 15, 39, 64, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 8 | Vetö |
| 1, 139, 152, 185, 440, 442, 490, 540 | M., 15, 28, 32, 36, 304, 528, 529, 530 |
| J., 15 | Weber |
| Semerari | J., 325 |
| G., 36 | Wieland |
| Siemek | W., 104, 193 |
| M. J., 29, 30, 307, 428 | Wild |
| Snow | Ch., 208, 370 |
| D. E., 232 | Wolff |
| Spinoza | Ch., 18, 19, 262, 269, 270, 398 |
| B., 24, 26, 102, 103, 191, 192, 193, 194, 20 | Zac |
| 6, 210, 211, 246, 323, 334, 398, 399, 40 | S., 11 |
| 5, 407, 409, 410, 509, 521, 522, 528, 52 | Zeltner |
| 9, 533, 543 | H., 9, 24, 45, 516 |
| Stolzenberg | Zimmerli |
| J., 59, 149, 430, 538 | W. Ch., 305 |
| Storr | Zöller |
| G. Ch., 200 | G., 29, 30, 59, 428, 538 |

Bibliographie

La bibliographie recense les ouvrages cités ou consultés pour ce travail.

Les références d'articles ou d'ouvrages portant sur le rapport entre Schelling et Kant ou entre Fichte et Schelling se trouvent dans la rubrique consacrée à la littérature secondaire sur F. W. J. Schelling.

A. Outils bibliographiques et dictionnaires

SCHNEEBERGER Guido, *F. W. J. Schelling. Eine Bibliographie*, Bern, Franke Verlag, 1954.

SANDKÜHLER Hans Jörg, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Stuttgart, 1970, p. 24-41.

ZELTNER Hermann, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Philosoph. Ausgewählte Literaturnachweise aus dem Bestand der Akademiebibliothek (Berlin - Brandenburgische Akademie der Wissenschaften), Berlin, 2002 (accessible depuis le site de l'Académie: <http://bibliothek.bbaw.de>).

JÜRGENS Andreas, *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Bibliographie*, Bremen, 2005 (depuis le site de l'Universität Bremen: <http://www.philosophie.uni-bremen.de>).

RITTER Joachim und GRÜNDER Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe & Co, 1971-2007, 13 Bände.

B. Corpus

B.1. Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING

Œuvres complètes

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, 14 Bde., Stuttgart/Augsburg, Cotta, 1856-1861 (=SW).

Bibliographie

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-Kritische Ausgabe, im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v. H. M. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings, H. Zeltner, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976 sq. (=HKA)

Nous détaillons ci-dessus le contenu des volumes des œuvres de Schelling jusqu'en 1800 :

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 1, Wilhelm G. Jacobs, Jörg Jantzen und Walter Schieche (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1976:

Elegie bei Hahn's Grabe gesungen (1790)

Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III explicandi tentamen criticum et philosophicum (1792)

Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793)

Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt (1794)

Erklärung (1795)

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 2, Hartmut Buchner und Jörg Jantzen (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1980:

Vom Ich als Princip der Philosophie (1795)

De Marcione (1795).

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 3, Hartmut Buchner, Wilhelm Jacobs und Annemarie Pieper (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1982:

Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795);

Neue Deduction des Naturrechts (1796/97);

Antikritik (1796).

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 4, Wilhelm G. Jacobs und Walter Schieche (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1988:

Allgemeine Übersicht (1797-1798);

An Heydenreich (1797);

Antwort auf Tittmann (1797);

Carus-Rezension (1798);

Offenbarung und Volksunterricht (1798);

Schlosser-Rezension (1798).

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 5, Manfred Durner unter Mitwirkung von Walter Schieche (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1994:

Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797).

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 6, Jörg Jantzen unter Mitwirkung von Thomas Kisser (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2000:

Von der Weltseele – Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des Allgemeinen Organismus (1798);

Vorrede zur Uebersetzung (1798)

Bibliographie

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 7, Wilhelm G. Jacobs und Paul Ziche (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2001:
Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 8, Manfred Durner und Wilhelm G. Jacobs (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2004:

Schriften (1799-1800):

Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie;

Einige Bemerkungen aus Gelegenheit einer Rezension Brownscher Schriften in der A.L.Z.;

Zu einem Schreiben J. G. Fichte's;

Bitte an die Herren Herausg. Der A.L. Z.;

Vorrede zu « Zeitschrift für spekulative Physik »;

Anmerkungen zu « Recension der neuern naturphilosophischen Schriften des Herausgebers von Dr. Steffens »;

Anhang zu dem voranstehenden Aufsatz, betreffend zwei naturphilosophische Recensionen und die Jenaische Allgemeine Literaturzeitung;

Allgemeine Deduction des dynamischen Processes;

Vorbericht und Anmerkung zu »Ueber den Oxydations – und Desoxydations-Process der Erde, eine Abhandlung vorgelesen in der Naturforschenden Gesellschaft zu Jena von Dr. Steffens;

Miscellen

Beilagen

Erklärende Anmerkungen

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 9-1, Harald Korten und Paul Ziche (hrsg.), Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2005:

System des transscendentalen Idealismus (1800).

Ouvrages isolés et inédits consultés

„*Timaeus*“: (1794), hrsg. v. H. Buchner, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1994

Schellings Tübinger Platon-Studien, hrsg. v. M. Franz, Göttingen, Vandenkoeck & Ruprecht, 1996.

Zeitschrift für spekulative Physik, hrsg. v. M. Durner, Hamburg, Felix Meiner, 2001, 2 Bände.

System des transzendentalen Idealismus (mit einer Einleitung von W. Schulz), Hamburg, Felix Meiner, 1992.

Schelling Rariora, gesammelt und eingeleitet v. Luigi Pareyson, Torino, Bottega d'Erasmus, 1977.

Initia Philosophiae Universae. Erlanger Vorlesung WS 1820/21, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier Verlag, 1969.

Traductions françaises utilisées

Le Timée de Platon, trad. A. Michalewski, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2005.

Premiers écrits (1794-1795), trad. J.-F. Courtine avec la collaboration de M. Kauffmann, Paris, PUF, 1987.

Contient une traduction intégrale de :

Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général, p. 13-43 ;

Du Moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain, p. 45-148 ;

Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme, p. 149-313.

Nouvelle déduction du droit naturel, trad. S. Bonnet et L. Ferry, in *Cahiers de philosophie politique*, 1983 (1), p. 96-127.

De l'âme du monde: une hypothèse de la physique supérieure pour l'explication de l'organisme général, trad. S. Schmitt, Paris, Editions Rue d'Ulm/Presses de l'Ecole normale supérieure, 2007.

Essais, trad. S. Jankélévitch, Aubier – Éditions Montaigne, Paris, 1946.

Contient entre autres des fragments des textes:

Idées pour une philosophie de la nature (Introduction à l'étude de cette science);

De l'âme du monde;

Introduction à la première esquisse d'un système de la philosophie de la nature ou Du concept de la physique spéculative et de l'organisation extérieure d'un système de cette science;

Système de l'idéalisme transcendantal

Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature, trad. F. Fischbach et E. Renault, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

Système de l'idéalisme transcendantal, trad. Ch. Dubois, Louvain, Peeters, 1978.

Exposition de mon système de la philosophie, trad. E. Cattin, Paris, Vrin, 2000.

Sur le vrai concept de la philosophie de la nature et de la façon correcte de résoudre ses problèmes, trad. E. Cattin in Schelling, *Exposition de mon système de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000, p. 149-167.

Bruno ou Du principe divin et naturel des choses, trad. J. Rivelaygue, Paris, L'Herne, 1987.

Leçons sur la méthode des études académiques, in *Philosophies de l'Université. L'idéalisme allemand et la question de l'université* (Textes de Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), trad. J.-F. Courtine et J. Rivelaygue, Paris, Payot, 1979, p. 41-165.

Bibliographie

Sur la construction en philosophie, trad. Ch. Bonnet in *Philosophie*, 1988 (19), p. 6-28

Emmanuel Kant, trad. P. David, in *Philosophie*, 1989 (22), p. 3-10.

Textes esthétiques, trad. A. Pernet, Paris, Klincksieck, 1978.

Sur le rapport du réel et de l'idéal dans la nature (I), trad. M. Galland-Szymkowiak, A. Pernet et V. Stanek, in *Philosophie*, 2009 (101), p. 3-18.

Les Ages du Monde. Fragments, trad. P. David, Paris, PUF, 1992.

Les Ages du Monde. Versions premières 1811 et 1813, trad. B. Vancamp, Bruxelles, Ousia, 1988.

Les Ages du Monde, suivis de Les Divinités de Samothrace, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1949.

Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine, in *Œuvres Métaphysiques 1805-1821*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 115-196.

Leçons d'Erlangen, in *Œuvres Métaphysiques 1805-1821*, trad. J.-F. Courtine et E. Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 261-304.

Introduction à la Philosophie, trad. M-Ch. Challiol-Gillet et P. David, Paris, Vrin, 1996.

Contribution à l'histoire de la philosophie moderne, trad. J.-F. Marquet, Paris, PUF, 1983.

Philosophie de la Révélation, trad. RCP Schellingiana (CNRS) sous la dir. Jean-François Courtine et de Jean-François Marquet, Gallimard, 1989-1994, 3 tomes.

Introduction à la philosophie de la mythologie, trad. GDR Schellingiana sous la dir. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet, Paris, Gallimard, 1998.

Éditions de la correspondance

Aus Schellings Leben. In Briefen, hrsg. v. G. L. Plitt, Leipzig, Hirzel, 1869-1870, 3 tomes.

Contient des lettres de 1793 à 1854.

F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente, hrsg. v. H. Fuhrmans, Bonn, Bouvier, 1962, 1973 et 1975, 3 tomes.

Contient des lettres de 1793 à 1809.

F. W. J. Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Reihe III (Briefe) Briefe 1 (Briefwechsel 1786-1799), Irmgard Möller und Walter Schieche (hrsg.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001.

Bibliographie

Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel aus dem Nachlasse Beider, hrsg. v. I. H. Fichte und K. F. A. Schelling, Stuttgart und Augsburg, J. G. Cotta, 1856.
Contient des lettres de 1794 à 1802.

Schellings Briefwechsel mit Niethammer vor seiner Berufung nach Jena, hrsg. v. G. Dammköhler, Leipzig, Felix Meiner, 1913.
Contient des lettres de 1795 à 1798.

Schelling-Fichte Briefwechsel, hrsg. v. Hartmut Traub, Neuried, ars una, 2001.
Contient des lettres de 1794 à 1802.

Traductions françaises utilisées

Fichte/Schelling. Correspondance (1794-1802), trad. M. Bienenstock, PUF, 1991.

B. 2. Immanuel KANT

Œuvres complètes

KANT Immanuel, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G.Reimer, 1902 sq. (=AK).

Traductions françaises utilisées

Œuvres philosophiques, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 1980 sq., 3 tomes (=OP).

Logique, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970.

Correspondance, trad. M.-Ch. Challiol, M. Halimi, V. Séroussi et al., Paris, Gallimard, 1991.

B. 3. Johann Gottlieb FICHTE

Œuvres complètes

FICHTE Johann Gottlieb, *Werke*, hrsg v. I. H. Fichte, 1834/35 & 1845/1846, 12 vol., Berlin, De Gruyter, 1971² (=SW).

Fichte Johann Gottlieb. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. v.. R. Lauth, H. Jacob & H. Gliwitzky, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962 sq. (série I: Œuvres; série II: Oeuvres posthumes; série III: Correspondance; série IV: Leçons) (=GA).

Bibliographie

Traductions françaises utilisées

La recension de l'« Enésidème » trad. P.-Ph. Druet in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1973 (3), p. 363-384

Traduction reprise dans : *Recension de l'Enésidème*, in *Rapport clair comme le jour et autres textes*, trad. A. Valensin et P.-Ph. Druet, Vrin, Paris, 1999, p.121-148.

Essai d'une critique de toute révélation, trad. J.-Ch. Goddard, Paris, Vrin, 1988.

Essais philosophiques choisis (1794-1795), trad. L. Ferry et A. Renaut, Paris, Vrin, 1999.

Contient une traduction intégrale des textes:

Sur le concept de la Doctrine de la Science ou de ce que l'on appelle philosophie;

Sur l'esprit et la lettre dans la philosophie;

eDe la faculté linguistique et de l'origine du langage

L'Assise fondamentale de la Doctrine de la Science de 1794 (présentation et extraits commentés par J.-C. Goddard), Paris, Ellipses, 1999.

Œuvres choisies de philosophie première trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1990.

Contient une traduction intégrale des textes:

Les principes de la Doctrine de la Science;

Précis de ce qui est propre à la Doctrine de la Science au point de vue de la Faculté Théorique;

Première et Seconde introductions à la Doctrine de la Science

Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1794-1797), trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984.

Le système de l'éthique selon les principes de la doctrine de la science, trad. P. Naulin, Paris, PUF, 1986.

B.4. Autres auteurs

Œuvres

BECK Jacob Sigismund, *Einzig-möglicher Standpunkt aus welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden muss* in *Erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften*, Riga, J. F. Hartnoch, Band III, 1796.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1970.

JACOBI Friedrich Heinrich, *Werke*, hrsg. v. F. Roth und F. Köppen, Leipzig, G. Fleischer und Jüng, 1812-1825.

Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, in: *Friedrich Heinrich Jacobi. Schriften zum Spinozastreit*, hrsg. v. K. Hammacher und I.-M. Piske, Hamburg, Meiner/Frommann-Holzboog, 1998.

Bibliographie

MAÏMON Salomon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1790], hrsg. v. Florian Ehrensperger, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004.

REINHOLD Karl Leonhard, *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Erster Band: das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena, Johann Michael Mauke, 1790.

Über das Fundament des philosophischen Wissens [1791], hrsg. v. W. H. Schrader, Hamburg, Felix Meiner, 1978.

Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen, Zweiter Band: die Fundamente des philosophischen Wissens, der Metaphysik, Moral, moralischen Religion und Geschmackslehre betreffend, Jena, Johann Michael Mauke, 1794.

SCHILLER Friedrich, *Werke*, hrsg. v. B. von Wiese unter mitwirkung v. H. Koopmann, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, Band 20: Philosophischen Schriften, Erster Teil, 1962.

SCHLEGEL Friedrich, *Schriften zur kritischen Philosophie 1795-1805*, hrsg. v. A. Arndt und J. Zovko, Hamburg, Felix Meiner, 2007.

SCHULZE Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamenteder von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmassungen der Vernunftkritik* [1792], Hamburg, Felix Meiner, 1996.

SCHULZE Johann, *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg, Hartungschen Buchhandlung, 1791.

WOLFF Christian, *Philosophia rationalis sive Logica* in *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms, 1983.

Traductions françaises

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Foi et Savoir. Kant – Fichte - Jacobi*, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1988.

Science de la Logique, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Premier Tome – Premier Livre: *L'Etre*, Paris, Aubier Montaigne, 1972.

Leçons sur l'histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, Tome 7: La philosophie moderne (La philosophie allemande récente), 1991.

JACOBI Friedrich Heinrich, *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une orientation nouvelle*, trad. P. Cerrutti, Paris, Vrin, à paraître en 2009.

Œuvres philosophiques de F. H. Jacobi, trad. J.-J. Anstett, Paris, Aubier, 1946.

Contient :

Lettres à Moses Mensessohn sur la doctrine de Spinoza et

Bibliographie

Lettre à Fichte et Des choses divines et de leur révélation

David Hume et la croyance. *Idéalisme et réalisme*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000.

Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une orientation nouvelle, trad. P. Cerrutti, Paris, Vrin, à paraître en 2009.

REINHOLD Karl Leonhard, *Philosophie élémentaire*, trad. François Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1989.

Contient une traduction d'extraits de l':

Essai d'une nouvelle théorie de la faculté humaine de représentation

et un choix d'essais de *Contributions à la rectification des erreurs comises jusqu'ici par les philosophes*:

«De la possibilité de la philosophie comme science rigoureuse»

«Du rapport de la théorie de la faculté de représentation à la critique de la raison pure»

«Du fondement de la critique de la raison pure»

Le principe de la conscience. Nouvelle présentation des Moments principaux de la Philosophie élémentaire, trad. Jean-François Goubet, Paris, L'Harmattan, 1999.

SCHILLER Friedrich, *Textes esthétiques*, trad. Nicolas Briand, Paris, Vrin, 1998.

Contient entre autres: *Grâce et dignité*; *Sur l'art tragique*; *Du sublime. Développement de quelques idées kantienne*s.

Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme, trad. Robert Leroux, Paris, Aubier, 1992 [1943].

Fragment sur le sublime pour servir de développement à certaines idées de Kant, trad. A. Régnier, Arles, Editions Sulliver, 1997.

SCHULZE Gottlob Ernst, *Énésidème ou sur les fondements de la philosophie élémentaire exposée à Iéna par Reinhold avec une défense du scepticisme contre les prétensions de la Critique de la raison*, trad. H. Slaouti, Paris, Vrin 2007.

SCHULZE Johann, *Eclaircissements sur la "Critique de la raison pure" de M. le prof. Kant*, trad. J. Tissot, Paris, Ladrangé, 1865.

WOLFF Christian, *Discours préliminaire sur la philosophie en général*, trad. sous la dir. de Th. Arnaud, W. Feuerhahn, J.-F. Goubet et J.-M. Rohrbasser, Paris, Vrin, 2006.

C. Littérature secondaire

C. 1. Sur F. W. J. Schelling

Ouvrages et thèses

ASMUTH Christoph, *Interpretation – Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

Bibliographie

BAUSOLA Adriano, *Lo Svolgimento del Pensiero di Schelling*, Milano, Vita e Pensiero, 1969.

BOENKE Michaela, *Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.

BONSIEPEN Wolfgang, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Mathematische versus spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.

CATTIN Emmanuel, *Transformations de la métaphysique. Commentaires sur la philosophie transcendantale de Schelling*, Paris, Vrin, 2001.

CATTIN Emmanuel, *Schelling*, Paris, Ellipses, 2003.

CERUTTI Patrick, *Spéculation et expérience. Schelling au miroir de Jacobi*, (thèse de Doctorat), Université Paris IV – Sorbonne, 2007.

COURTINE Jean-François, *Extase de la raison*, Paris, Galilée, 1990.

FALGUERAS Ignacio, *Los Comienzos Filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, 1988.

FISCHBACH Franck, *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, Paris, Vrin, 1999.

GALLAND-SZYMKOWIAK Mildred, *Présence de l'absolu. Le problème esthétique et ses enjeux philosophiques dans les systèmes postkantien (Schelling, Solger, Hegel)*, (thèse de Doctorat) Université Paris IV-Sorbonne, 2005.

GLOYNA Tanja, *Kosmos und System. Schellings Weg in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002.

GÖRLAND Ingrid, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1973.

GROSOS Philippe, *Système et subjectivité. L'enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling*, Paris, Vrin, 1996.

HATEM Jad, *L'Absolu dans la philosophie du jeune Schelling*, Beyrouth, Éditions du Naja, 1981.

HOLZ Harold, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, Bonn, H. Bouvier, 1970.

HOLZ Harald, *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1977.

Bibliographie

HÜHN Lore, *Fichte und Schelling oder : Über die Grenze des menschlichen Wissens*, Stuttgart/Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1994.

HUTTER Axel, *Geschichtliche Vernunft. Die Weiterführung der Kantischen Vernunftkritik in der Spätphilosophie Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996.

JÄHNIG Dieter, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*. Erster Band: *Schellings Begründung von Natur und Geschichte*, Pfullingen, Günther Neske, 1966.

Schelling. Die Kunst in der Philosophie. Zweiter Band: *Die Wahrheitsfunktion der Kunst*, Pfullingen, Günther Neske, 1969.

KNITTERMEYER Hinrich, *Schelling und die romantische Schule*, München, Verlag Ernst Reinhardt, 1929.

KUHLMANN Hartmut, *Schellings früher Idealismus. Ein kritischer Versuch*, Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1993.

KÜPPERS Bernd-Olaf, *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992.

LAUTH Reinhard, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1975.

LEINKAUF Thomas, *Schelling als Interpret der philosophischen Tradition. Zu Rezeption und Transformation von Platon, Plotin, Aristoteles und Kant*, Münster, Litt, 1998.

MAESSCHALCK Marc, *L'anthropologie politique et religieuse de Schelling*, Louvain/Paris, Vrin/Peeters, 1991.

Philosophie et Révélation dans l'itinéraire de Schelling, Paris/Leuven, Vrin/Peeters, 1989.

MARQUET Jean-François, *Liberté et existence. Essai sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Gallimard, 1973.

MARQUET Jean-François, *Restitutions*, Paris, Vrin, 2001.

MASSOLO Arturo, *Il primo Schelling*, Firenze, G. C. Sansoni, 1953.

MEIER Fritz *Die Idee der Transzendentalphilosophie beim jungen Schelling*, Winterthur, P. G. Keller, 1961.

METZGER Wilhelm *Die Epochen der schellingschen Philosophie von 1795-1802. Ein problemgeschichtlicher Versuch*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1911.

Bibliographie

MOISO Francesco, *Vita - natura - libertà. Schelling (1795-1809)*, Milan, Mursia, 1990.

MORUJÃO Carlos, *Schelling e o problema da individuação (1792-1809)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

PEETZ Siegbert, *Die Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1995.

PETTERLINI Arnaldo, *Esperienza e ragione nel primo Schelling*, Verona, Fiorini, 1972.

RICONDA Giuseppe, *Schelling, storico della filosofia (1794-1820)*, Milan, Mursia, 1990

RUDOLPHI Michael, *Produktion und Konstruktion. Zur Genese der Naturphilosophie in Schellings Frühwerk*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2001.

SALVUCCI Pasquale, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Urbino, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1984.

SANDKAULEN-BOCK Birgit, *Ausgang vom Unbedingten. Über den Anfang in der Philosophie Schellings*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

SANDKÜHLER Hans Jörg, *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Stuttgart, J. B. Metzler, 1970.

SCHILLING Kurt, *Natur und Wahrheit. Untersuchung über Entstehung und Entwicklung des Schellingschen Systems bis 1800*, München, Ernst Reinhardt, 1934.

SCHLANGER Judith E., *Schelling et la réalité finie*, Paris, PUF, 1966.

SCHMIED-KOWARZIK Wolfdietrich, *Von der wirklichen, von der seyenden Natur: Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Hegel*, Stuttgart Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1996.

SCHNEIDER Wolfgang, *Ästhetische Ontologie. Schellings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie*, Frankfurt am Main/Bern, Lang, 1983.

SCHNELL Alexander, *Réflexion et Spéculation. Les sens de l'«idéisme transcendantal» de Fichte et Schelling*. Grenoble, J. Millon, à paraître.

SCHRÖTER Manfred, *Der Ausgangspunkt der Metaphysik Schellings*, Munich, C. Wolf und Sohn, 1908.

SCHURR Adolf, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1974,

Bibliographie

SCHULZ Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1955.

SEMERARI Giuseppe *Introduzione à Schelling*, Bari, Laterza, 1971

SNOW Dale E., *Schelling and the end of idealism*, State University of New York Press, 1996.

TILLIETTE Xavier, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 tomes, Paris, Vrin, 1970.
L'Absolu et la Philosophie. Essais sur Schelling, Paris, PUF, 1987.
Schelling. Biographie, Paris, Calmann-Lévy, 1999.
La mythologie comprise. Schelling et l'interprétation du paganisme, Paris, Vrin, 2002.

VECCHIOTTI Icilio, *Schelling Giovane (1794-1799)*, Urbino, QuattroVenti, 1993.

VETÖ Miklos, *Le fondement selon Schelling*, Paris, Beauchesne, 1977.

WEBER Jürgen, *Begriff und Konstruktion. Rezeptionsanalytische Untersuchungen zu Kant und Schelling*, (Dissertation), Georg-August-Universität Göttingen, 1998 (accessible depuis: <http://webdoc.sub.gwdg.de>).

WILD Christoph, *Reflexion und Erfahrung. Eine Interpretation der früh- und spätphilosophie Schellings*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1968.

ZELTNER Hermann, *Schellings philosophische Idee und das Identitätssystem*, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1931.

ZICHE Paul, *Mathematische und naturwissenschaftliche Modelle in der Philosophie Schellings und Hegels*, Stuttgart, Fromann-Holzboog, 1996.

Articles et ouvrages collectifs

ASMUTH Christoph, DENKER Alfred und VATER Michael, *Schelling. Zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner, 2000.

BACH Thomas und BREIDBACH Olaf (hrsg), *Naturphilosophie nach Schelling. Ein Überblick*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2005.

BAUMGARTNER Hans Michael, «Das Unbedingte im Wissen: Ich - Identität - Freinheit» in H. M. Baumgartner (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1975, p.45-57.

«Das absolute Ich und die Kategorien. Zu Schellings Schrift „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ (1795) in Jörg Jantzen (hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, Stuttgart/Bad-Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1998, p. 69-94

Bibliographie

BOENKE Michaela, «„Wäre er, so wären wir nicht. Zu Schellings apologie der Freiheit im Horizont der Postulatenlehre Kants» in Jörg Jantzen (hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, p. 129-159.

BUCHHEIM Thomas, « Das «objektive Denken» in Schellings Naturphilosophie», in *Kantstudien* 1990 (81), p. 321-338.

CESA, Claudio « La deduzione delle categorie nei primi scritti filosofici di Schelling » in *Studi Urbinati* (Nuova Serie B), 1977 (1-2), p. 53-69.

«La notion de pratique dans l'idéalisme du jeune Schelling» in Myriam Bienenstock et Michèle Crampe-Casnabet (éd.) *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel*, Paris, ENS Éditions, 2000, p. 81-100.

COURTINE Jean-François, «Finitude et Liberté. Le statut du Moi fini et la destination de l'homme du *Von Ich* aux *Briefe*» in F. W. J. Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)* (désormais cité PE), trad. J.-F. Courtine, Paris, PUF, 1987.

«Les métamorphoses schellingiennes de l'intuition intellectuelle dans le *Système de l'idéalisme transcendantal (intuition transcendantale et intuition esthétique)*», in Alexandra Roux et Miklos Vetö (coord.), *Schelling et l'élan de l'idéalisme transcendantal* (Colloque du C.R.I.H.A. de Poitiers, avril 2000), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 41-58.

DAVID Pascal, « Schelling : construction de l'art et récusation de l'esthétique » in *Revue de métaphysique et de morale*, 2002 (2), p. 179-191

DANZ Christian, DIERKSMEIER und SEYSEN Christian, *Systems als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

DIETZSCH Steffen, «Spinoza versus Schelling. Vom Sinn der Metaphysik nach der transzendentalphilosophischen Metaphysikkritik» in Manfred Walther (hrsg.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991, p. 121-129.

DURNER Manfred, «Die Rezeption der zeitgenössischen Chemie in Schellings früher Philosophie» in Reinhard Heckmann, Hermann Krings und Rudolf W. Meyer (Hrsg), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. (Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, p. 15-38.

«Schellings Begegnung mit den Naturwissenschaften in Leipzig» in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1990 (72), p. 220-236.

«Die Naturphilosophie im 18. Jahrhundert und der naturwissenschaftliche Unterricht in Tübingen. Zu den Quellen von Schellings Naturphilosophie» in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1991 (73), p. 71-103.

«Einleitung» in F. W. J. Schelling, *Zeitschrift für spekulative Physik*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, Band 1, p. IX-XLIII.

DÜSING Klaus, «Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in der frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels», in Rüdiger Bubner (hrsg.), *Das*

Bibliographie

älteste Systemprogramm. *Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973, p. 53-90.

«L’histoire idéaliste de la conscience de soi dans le *Système de l’idéalisme transcendantal* de Schelling» in Alexandra Roux et Miklos Vetö (coord.), *Schelling et l’élan du Système de l’idéalisme transcendantal*. (Colloque du C.R.I.H.A. de Poitiers, avril 2000), L’Harmattan, 2000, p. 19-39.

«Schellings Genieästhetik» in K. Düsing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2002, p. 251-274.

EHRHARDT Walter E., «Schellings Einheit von Theorie und Praxis» in *Hegel-Jahrbuch* 1977/78, p. 36-40.

«Die Naturphilosophie und die Philosophie der Offenbarung» in Hans Jörg Sandkühler (hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 337-357.

«Schelling und Spinoza», in Manfred Walther, *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

ENGELHARDT Dietrich, «Prinzipien und Ziele der Naturphilosophie Schellings – Situation um 1800 und spätere Wirkungsgeschichte», in Ludwig Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1981. p. 77-98.

«Schellings philosophische Grundlegung der Medizin» in Hans Jörg Sandkühler (hrsg.) *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 305-325.

«Die organische Natur und die Lebenswissenschaften in Schellings Naturphilosophie», in HECKMANN Reinhard, KRINGS Hermann und MEYER Rudolf W. (Hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. (Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, p. 39-57.

FERREIRA M. J. Carmo, « A questão da síntese na gênese do idealismo, partindo do seu mais antigo », in *Philosophica* 1998 (11), p. 87-109.

FISCHBACH Franck, «Le fragment-Timée de Schelling: entre idéalisme transcendantal et philosophie de la nature», *Kairos*, 2000(16), p. 319-339

«La pensée politique de Schelling», in *Les Etudes Philosophiques*, 2001 (2001/1), p.31-48

FLEISCHMANN M. E., «Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling» in G. Planty-Bonjour (éd.), *Actualité de Schelling*, Paris, Vrin, 1979, p.49-74.

FRANK Manfred und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialen zu Schellings philosophischen Anfänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975.

Bibliographie

GRIFFERO Tonino, «Clef de voûte et chef d'oeuvre. Esthétique et philosophie de l'art dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*», in A. Roux et M. Vetö (dir.), *Schelling et l'élan du Système de l'idéalisme transcendantal*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.153-174.

GIASSI Laurent, «Schelling et le passage du transcendantal critique au transcendantal non-critique», in Michèle Crampe-Casnabet (coord.), *Figures du transcendantal*, Feuillet de l'E.N.S. de Fontenay/Saint-Cloud, 1996, p. 87-104

HARTKOPF Werner, «Die Dialektik in Schellings Frühschriften», in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Forschung*, 1969 (23), p. 3-23.

«Denken und Naturentwicklung. Zur Aktualität der Philosophie des jungen Schelling» in Hans Jörg Sandkühler (hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 83-126.

HASLER Ludwig (hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

HECKMANN Reinhard, KRINGS Hermann und MEYER Rudolf W. (hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling*. (Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985.

HOLZ Harald, «Die Struktur der Dialektik in den Frühschriften von Fichte und Schelling», in *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1970 (52), p. 71-90.

«Die Beziehung zwischen Schellings *Naturphilosophie* und dem Identitätssystem in den Jahren 1801/02» in *Philosophisches Jahrbuch*, 1971(78), p. 260-294.

HORSTAMANN Rolf-Peter, «„Kant hat die Resultate gegeben. Zur Aneignung der Kritik der Urteilskraft durch Fichte und Schelling» in Hans-Friedrich Fulda und Rolf-Peter Horstmann (hrsg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, p. 45-65.

«The early philosophy of Fichte and Schelling», in K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2000, p.117-140.

HÜHN Lore, «Ekstasis. Überlegungen zu Schellings Spekulationen über die Grenze menschlichen Wissens», in H.-M. Baumgartner et W. G. Jacobs (hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens* (Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Band II, 1993, p. 441-464.

«Die Idee der Neuen Mythologie. Schellings Weg einer naturphilosophischen Fundierung», in Friedrich Strack (hrsg.), *Evolution des Geistes: Jena um 1800. Natur und Kunst, Philosophie und Wissenschaft im Spannungsfeld der Geschichte*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1994, p. 393-411.

LÖW Reinhard, «Qualitätenlehre und Materiekonstruktion. Zur systematischen Aktualität von Schellings Naturphilosophie», in Ludwig Hasler (hrsg.), *Schelling. Seine*

Bibliographie

Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 99-106.

MAESSCHALCK Marc, « Nature et liberté chez Schelling. Les présupposés métaphysiques de l'éthique » in *Cahiers de l'Ecole des Sciences Philosophiques et Religieuses*, 1991 (10), p. 119-143.

« Droit naturel et philosophie politique chez Schelling. Un parallèle entre première et dernière philosophie » in *Science et esprit*, 1992 (44), p. 257-279.

« Construction et réduction. La méthode des philosophies de la nature chez Fichte et Schelling, entre 1800 et 1806 », in *Les Etudes philosophiques*, 1997 (4), p. 453-470.

MASSOLO Arturo, « Schelling e l'idealismo tedesco », in Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Florence, Vallecchi editore, 1973, p.125-140.

MOISO Francesco, « Schellings Elektrizitätslehre 1797-1799 », in R. Heckmann, H. Krings und R. W. Meyer (hrsg.), *Natur und Subjektivität. Zur Auseinandersetzung mit der Naturphilosophie des jungen Schelling.* (Referate, Voten und Protokolle der II. Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1983), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, p. 59-97.

« Il tragico nel primo Schelling », in *Annuario filosofico*, 1987 (3), p. 101-165.

JACOBS Wilhelm G., «Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie» in H. M. Baumgartner (hrsg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, München, 1975, p. 27-37.

« Geschichte und Kunst in Schellings System des transscendentalen Idealismus », in Walter Jaeschke (hrsg.), *Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*, Hamburg, Felix Meiner, 1999, p.201-213.

JÄHNIG Dieter, « Philosophie und Weltgeschichte bei Schelling », in *Studia Philosophica*, 1970/71 (30-31) p.126-166.

« Die Schlüsselstellung der Kunst bei Schelling », in Manfred Frank und G. Kurz (hrsg.), *Materialen zu Schellings philosophischen Anfänge*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p.329-340.

JANTZEN Jörg, «Der Ausdruck des Unbedingten. Schellings Systementwürfe » in Jörg Jantzen (hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, p. 1 –35.

KIRSCHER Gilbert, «Schelling et Kant: finalité et organisme» in *Studi Urbinati* (Nuova Serie B), 1977(1-2), p. 191-215.

KRINGS Hermann, « Die Konstruktion in der Philosophie. Ein Beitrag zu Schellings Logik der Nature », in Justin Stagl (hrsg.), *Aspekte der Kulturosoziologie*, Berlin, Reiner, 1982, p.341-352.

Bibliographie

«Natur als Subjekt» in R. Heckmann, H. Krings et R. W. Meyer (hrsg.), *Natur und Subjektivität*, Stuttgart Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1985, p. 111-128.

«Vorbemerkungen zu Schellings Naturphilosophie» in Ludwig Hasler (hrsg.), *Schelling: Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

LAMBINET Julien, «La réception de Kant par Schelling, jusqu'en 1801» in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p.161-170.

LAUTH Reinhard, «Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1967 (21-3), p. 341-367.

LAUTH Reinhard, «Die zweite philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling über die Naturphilosophie und die Transzendentalphilosophie und ihr Verhältnis zueinander (Herbst 1800 – Frühjahr 1801)» in *Kant-Studien*, 1974 (65), p. 397-435.

LAUTH Reinhard, « Genèse de la conception schellingienne d'une physique et d'une métaphysique spéculatives purement *a priori*, à partir de la discussion avec la mécanique spéculative de Le Sage », in *Kant-Studien* 1984 (75,1), p.75-93.

« La différence entre la philosophie de la nature de la doctrine de la science et celle de Schelling expliquée à partir de deux points de vue caractéristiques de la seconde », in *Archives de philosophie*, 1988 (51), p. 413-429.

LINKER Damon, « From Kant to Schelling: Counter-Enlightenment in the name of reason », in *The review of metaphysics*, 2000 (vol. LIV, 2), p. 337-377.

MARQUET Jean-François, «Schelling et la tentation hégélienne» in *Les Etudes philosophiques*, 1974, p. 185-236.

« Schelling et le destin de l'art » in G. Planty-Bonjour (éd.), *Actualité de Schelling*. (Travaux du Centre de Documentation et de Recherche sur Hegel et sur Marx), Paris, Vrin, 1979, p. 75-88.

« Subjectivité et absolu dans les premiers écrits de Schelling », in *Revue Internationale de Philosophie*, 1995 (191), p.39-57.

« La relation sujet-objet dans le "Système de l'idéalisme transcendantal' », in A. Roux et M. Vetö (coord.), *Schelling et l'élan de l'idéalisme transcendantal* (Colloque du C.R.I.H.A. de Poitiers, avril 2000), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 59-72.

MARX Werner, «Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transzendentalen Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes» in Dieter Henrich (hrsg.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977, p. 77-101.

Bibliographie

PAWLOWSKI Hans-Martin, SMID Stefan und SPECHT Rainer (hrsg.), *Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1989.

PEDRO Teresa, «Le temps dans les *Âges du Monde* de F. W. J. Schelling» in *Le temps*, Alexander Schnell (dir.), Paris, Vrin, 2007, p. 139-157

«Die Identität der Person in Schellings Weltaltern» in Christoph Asmuth (hrsg.) *Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit. Interpersonalität. Anerkennung*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2007, p. 441-467.

PEETZ Siegbert, «Vorraussetzungen und Status der intellektuellen Anschauung für Schellings System des transzendentalen Idealismus» in Chr. Danz, C. Dirksmeier und Chr. Seysen (hrsg.), *Systems als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 23-39.

PLANTY-BONJOUR Guy (éd.), *Actualité de Schelling*, Paris, Vrin, 1979.

PIPER Annemarie, «„Ethik à la Spinoza“. Historisch-systematische Überlegungen zu einem Vorhaben des jungen Schelling» in *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1977 (31), p. 545-564.

POSER Hans, «Spekulative Physik und Erfahrung. Zum Verhältnis von Experiment und Theorie in Schellings Naturphilosophie», in ASLER Ludwig Hasler (Hrsg.), *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1981. p.129-138.

RIVELAYGUE Jacques, « Schelling et les apories du droit », in *Cahiers de philosophie politique*, 1983 (1), p.13-62.

ROSENZWEIG Franz, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund* in Christoph Jamme und Helmut Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels >ältestes Systemprogramm< des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984, p. 79-125.

Reproduction de: Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, (Philos.-Hist. Klasse 1917), 5 Abh., Heidelberg, 1917)

ROUX Alexandra et VETÖ Miklos (coord.), *Schelling et l'élan de l'idéalisme transcendantal* (Colloque du C.R.I.H.A. de Poitiers, avril 2000), Paris, L'Harmattan, 2001

SANDKAULEN-BOCK Birgit, «Für das absolute Ich gibt es keine Möglichkeit. Zum Problem der Modalität bei frühem Schelling », in Jörg Jantzen (hrsg.), *Die Realität des Wissens und das wirkliche Dasein*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, p.37-68.

« Kunst und Philosophie : Eine Tragödie » in Ch. Danz, C. Dierksmeier und Ch. Seysen, *Systems als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 97-111.

Bibliographie

« Problematische Transformation in der klassischen deutschen Philosophie », in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002 (50/3), p.363-375.

SANDKÜHLER Hans Jörg, « Schelling et l'aporie d'une théorie non esthétique de l'art » in *Archives de la Philosophie*, 1970 (33), p. 29-43

« Schelling ou le compromis entre l'idéalisme et le matérialisme », in *Archives de Philosophie*, 1975 (38), p. 379-394.

(hrsg.), *Natur und geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

SCHEIER Claus-Artur, «Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens: Schelling 1795-1809» in *Philosophisches Jahrbuch*, 1996 (103), p. 76-89.

SCHEIER Claus-Artur, «Kants dritte Antinomie und die Genese des tragischen Gedankens: Schelling 1795-1809» in *Philosophisches Jahrbuch*, 1996 (103), p. 76-89.

«Synthesis a priori – Zur ersten Philosophie zwischen 1781 und 1817» in Walter Jaeschke (hrsg.), *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, p. 1-12.

SCHMIED-KOWARZIK Wolfdietrich, «Vom Primat der Praxis in der Naturerkenntnis. Reflexionen zum Naturbegriff bei Kant und Schelling», in Herta Nagl-Docekal (hrsg.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für Erich Heintel*, Wien, Wilhelm Braumüller, 1982 (II), p. 3-22.

SCHNELL Alexander, «L'idée fondamentale du transcendantalisme fichtéen» in *Archives de Philosophie*, 2009 (2,3), p. 403-422.

«Le sens de l'idéalisme transcendantal chez F. W. J. Schelling» in Jean-François Courtine (coord.), *Schelling*, Paris, Cerf, à paraître.

SCHULZ Walter, «Einleitung» in *F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, Felix Meiner, 1962, p. IX-XLIV.

«Macht und Ohnmacht der Vernunft» in Ludwig Hasler (hrsg.), *Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*, (Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981, p. 21-33.

SIEMEK Marek J., «Schelling gegen Fichte. Zwei Paradigmen des nachkantischen Denkens» in Albert Mues (hrsg.), *Transzendentalphilosophie als System. Die Auseinandersetzung zwischen 1794 und 1806*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 388-395.

STOLZENBERG Jürgen, « Autonomie. Zu Schellings Begründung der praktischen Philosophie », in Ch. Danz, C. Dierksmeier und Ch. Seysen, *Systeme als Wirklichkeit. 200 Jahre Schellings "System des transzendentalen Idealismus"*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, p. 41-55.

«"Geschichte des Selbstbewußtseins". Reinhold – Fichte – Schelling» in *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* 2003 (1), p. 93-113.

Bibliographie

TILLIETTE Xavier, « Hölderlin und die intellektuale Anschauung », in Annemarie Gethmann-Siefert (hrsg.), *Philosophie und Poesie*. (Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, Band I, 1988, p. 215-234.

VERRA Valerio, «La "construction" dans la philosophie de Schelling» in G. Planty-Bonjour (dir.) *Actualité de Schelling* (Travaux du Centre de Documentation et de Recherche sur Hegel et sur Marx), Paris, Vrin, 1979, p. 27-47.

VETÖ Miklos, «La primauté du pratique selon Schelling» in *Les Etudes Philosophiques*, 1974, p. 221-244.

« La science du particulier: de Kant à Schelling », in *Les Etudes Philosophiques*, 1981, p.163-189.

«Kant et Schelling. La réception de Kant par Schelling» in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p. 29-42.

WIELAND Wolfgang, «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur» in Manfred Frank und Gerhard Kurz (hrsg.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p.237-279.

WILD Christoph «Die Selbstkritik des Apriorismus in der Philosophie Schellings», in Hans Michael Baumgartner (hrsg), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1975, p. 128-137.

WILHELM Georg, «Anhaltspunkte zur Vorgeschichte von Schellings Philosophie», in Hans Michael Baumgartner (hrsg), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1975, p. 27-37.

ZÖLLER Günter, « German Realism. The Self-Limitation of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer », in K. Ameriks (éd.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2000, p. 200-218.

C.2. Sur I. Kant

ALLISON Henry E., «Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason» in *Kant-Studien* 1982 (73), p. 271-290.

ANGELELLI Ignacio, «On the Origins of Kant's 'Transcendental'» in *Kant-Studien*, 1972 (63), p. 117-122.

BAUM Manfred, «Transcendental Proofs in the *Critique of pure reason*» in Peter Bieri, Rolf-Peter Horstmann et Lorenz Krüger (hrsg.), *Transcendental Arguments and Science. Essays on Epistemology*, Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 3-26.

Bibliographie

BAUM Manfred, *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986.

BAUMANN Peter, «Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte» in Klaus Hammacher und Albert Mues (hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*. (Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1979, p. 42-75.

BEAUFRET Jean, «Kant et la notion de *Darstellung*» in *Dialogue avec Heidegger*, tome II: *Philosophie Moderne*, Paris, Minuit, 1973, p.77-109.

BENOIST Jocelyn, *Kant et les limites de la synthèse. Le sujet sensible*, Paris, PUF, 1996.

BOURGEOIS Bernard, «L’histoire de la raison selon Kant», in *Revue de théologie et de philosophie*, 1983 (vol.115/II), p. 165-174.

CARBONCINI Sonia et de FINSTER Reinhard, « Das Begriffspaar Kanon-Organon. Seine Bedeutung für die Entstehung der kritischen Philosophie Kants», in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1982 (26), p. 25-59.

DÜSING Klaus, «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», in *Kant-Studien*, 1971 (62), p. 5-42.

DUQUE Felix, «Le rapport de Kant, dans son oeuvre tardive, à Fichte et à Schelling» in Ingeborg Schlüssler (dir.), *Années 1796-1803. Kant. Opus postumum*, Paris, Vrin, 2001, p.185-216.

FICARA Elena, *Die Ontologie in der, Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006.

FICHANT Michel, « Du *Discours de la méthode* à la *Methodenlehre* », in Michel Fichant et Jean-Luc Marion, *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, p.19- 37.

FÖRSTER Eckart, «Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch», in D. Henrich und R.-P. Horstmann (hrsg.) *Metaphysik nach Kant. Metaphysik nach Kant?* (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987), Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p.123-136.

(hrsg.), *Kant’s Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

FULDA Hans Friedrich und STOLZENBERG Jürgen (hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Felix Meiner, 2001.

GRONDIN Jean, *Kant et le problème de la philosophie: l’a priori*, Paris, Vrin, 1989.

GUEROULT Martial, « L’antidogmatisme de Kant et de Fichte » in *Revue de métaphysique et de morale*, 1920 (27), p. 181-224.

Bibliographie

HEIDEGGER Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Frankfurt am Main, Klostermann, 1951.

Trad. fr.: *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, in *Gesamtausgabe*, hrsg. v. Ingtraud Görland, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Band 25, 1977.

Trad. fr. : *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.

HENRICH Dieter, «Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion» in Gerold Prauss (hrsg.), *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln, 1973, p. 90-104.

«Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique» in Eckart Förster (hrsg.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus postumum*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 28-46.

HINSKE Norbert, «Kants Begriff des Transzendentalen und die Problematik seiner Begriffsgeschichte. Erwiderung auf Ignacio Angelelli» in *Kant-Studien*, 1973 (64, 1), p. 56-62.

«Die historischen Vorlagen der Kantischen Transzendentalphilosophie» in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1968 (12), p. 86-113.

HINSKE Norbert, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1970.

KNITTERMEYER Hinrich, *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant* (phil. Diss. Marburg), Marburg, 1920.

LEBRUN Gérard, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970.

LIEBMANN Otto, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, Carl Schober, 1865.

LONGUENESSE Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger: sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 1993.

MARTY François, « La philosophie transcendantale, une question des dernières années de Kant », in M. C. Pimentel, C. Morujão e M. S. Silva (org.), *Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006, p.215-228. dernière philosophie transcendantale.

METZ Wilhelm, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1991.

MEYER Michel, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1998.

PHILONENKO Alexis, *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, Paris, Vrin, tome I, 1969.

Bibliographie

PICHÉ Claude (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002.

PIEROBON Frank, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

PINDER Tillmann, «Kants Begriff der transzendentalen Erkenntnis. Zur Interpretation der Definition des Begriffs "transzendental" in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft (A11f./B25)» in *Kant-Studien*, 1987 (77), p. 1-40.

PRAUSS Gerold, *Kant und das Problem der Ding an sich*, Bonn, Bouvier, 1974.
Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln, Kniepenhauer und Witsch, 1973.

TUSCHLING Burkhard, «Übergang: Von der Revision zur Revolutionierung und Selbst-Aufhebung des Systems des transzendentalen Idealismus in Kants *Opus postumum*», in Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg (hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2001, p. 128-170.

ZÖLLER Günter, « »Die Seele des Systems": Systembegriff und Begriffssystem in Kants Transzendentalphilosophie'', in Hans Friedrich Fulda und Jürgen Stolzenberg (hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, p. 53-72.

C.3. Sur J. G. Fichte

BREAZEALE Daniel E., « Der Fragwürdige 'Primat der praktischen Vernunft' in Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* » in *Fichte-Studien*, 1997 (10), p. 253-271.

«De la *Tathandlung* à l'*Anstoß* – et retour: liberté et facticité dans les *Principes de la Doctrine de la science*» in J.-L. Vieillard-Baron (coord.), *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science*. (Actes du colloque de Poitiers), p. 69-87.

« Die systematische Funktionen des Praktischen bei Fichte und dessen systematische Vieldeutigkeit », in Hans Georg von Manz und Günter Zöller (hrsg.), *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim/Zürich/ New York, Georg Olms Verlag, 2006, p. 39-72.

CESA Claudio, «Zum Begriff des Praktischen bei Fichte» in Karl-Otto Apel in Verbindung mit Riccardo Pozzo (hrsg.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart- Bad Cannstatt, Frommann - Holzboog, 1990, p. 461-480.

CESA Claudio, « De la *Philosophie élémentaire* à la *Doctrine de la Science* » in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science. Actes du*

Bibliographie

colloque de Poitiers. Octobre 2004 in *Les Cahiers de la Philosophie*, numéro hors série, Printemps 1995, p. 11-27.

J. G. Fichte e l'idealismo trascendentale, Bologna, Il Mulino, 1992.

CLAESGES Ulrich, *Geschichte der Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794/95*, La Haye, Nijhoff, 1974.

COURTINE Jean-François, «Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéna et sa critique de Fichte» in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science. Actes du colloque de Poitiers. Octobre 1994* in *Les Cahiers de la Philosophie*, Printemps 1995 (numéro hors série), p. 267-285.

DÜSING Edith, «Umwandlung der Kantischen Postulatenlehre in Fichtes Ethik-Konzeptionen», in *Fichte-Studien*, 2000(18), p. 19-48.

DÜSING Klaus, «Einbildungskraft und selbstbewußtes Dasein beim frühen Fichte» in Karl Feld et Jochen Hennigfeld (hrsg.), *Kategorien der Existenz*. (Festschrift für Walter Janke), Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, p. 61-76.

GODDARD Jean-Christophe, «Le transcendantal comme vie dans la philosophie de Fichte» in Jean-Christophe Goddard (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, (Actes de colloque, Poitiers, 1997) Paris, Vrin, 1999, p.55-75.
(éd.), *Fichte, le moi et la liberté*, Paris, PUF, 2000.

GOUBET Jean-François, «La critique fichtéenne de l'idéalisme théorique dans l'*Assise fondamentale de toute la Doctrine de la science* (1794-1795)», in Myriam Bienenstock et Michèle Crampe-Casnabet (éd.) *Dans quelle mesure la philosophie est pratique. Fichte, Hegel*, Paris, ENS Éditions, 2000, p. 61-80.

GUEROULT Martial, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science* [1930], Hildesheim, Olms, 1982.

HENRICH Dieter (hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, (Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1983.

JANKE Walter, *Vom Bild des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993.

LAUTH Reinhard, «Genèse du 'Fondement de toute la Doctrine de la Science' de Fichte à partir de ses 'Méditations personnelles sur l'*Elementarphilosophie*'», in *Archives de philosophie*, 1971(34), p. 51-79.

LAUTH Reinhard, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München/Salzburg, Verlag Anton Pustet, 1965.

LEON Xavier, *Fichte et son temps*, tome I: *Etablissement et Prédication de la Doctrine de la Liberté*, Paris, Armand Colin, 1954.

Bibliographie

PEDRO Teresa, « Le passage de la Doctrine de la Vérité à la Phénoménologie dans le second exposé de la *Doctrine de la Science* de 1804 » in J.-C. Goddard et A. Schnell (éd), *L'être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J. G. Fichte*, Paris, Vrin, 2009, (sous presse).

« Die Freiheit und das Böse. Eine Gegenüberstellung von Fichtes früher Sittenlehre und Schellings Freiheitsschrift ». In: *Fichte-Studien* n°27 (2006), p.169-187.

PHILONENKO Alexis, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966.

SIEMEK Marek J., «Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie bei Fichte», in Klaus Hammacher und Albert Mues (hrsg.), *Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann-Holzboog, 1979.

SIEMEK Marek J., *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984.

THOMAS-FOGIEL Isabelle, *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*, Paris, Vrin, 2000.

ZÖLLER Günter, « L'idéal et le réel dans la théorie transcendantale du sujet chez Fichte : une duplicité originaire » in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science. Actes du colloque de Poitiers. Octobre 1994* in *Les Cahiers de la Philosophie*, Printemps 1995 (numéro hors série), p. 211-225.

ZÖLLER Günter, *Transcendental Philosophy. The Original Duplicity of Intelligence and Will*, Cambridge University Press, 1998.

C.4. Sur les auteurs contemporains de Schelling cités

AQUILA Richard E., «Predication and Hegel's Metaphysics» in *Kant-Studien*, 1973 (64), p. 231-245.

BAUM Günther, «K. L. Reinholds Elementarphilosophie und die Idee des transzendentalen Idealismus» in *Kant-Studien*, 1975 (66), p. 213-220.

Vernunft und Erkenntnis: Die Philosophie F. H. Jacobis, Bonn, Bouvier Verlag, 1969.

BAUM Manfred, «La possibilité de l'expérience chez Maïmon et Schulze» in Claude Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p. 15-27.

BÜBNER Rüdiger, «Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente», in W. Kuhlmann und D. Böhler (hrsg.) *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1982, p. 304-332.

Bibliographie

Trad. fr. : «L'autoréférence comme structure des arguments transcendants» in *Les Etudes philosophiques*, 1981, p. 385-397.

COURTINE Jean-François, «Les débuts philosophiques de Hölderlin à Iéna et sa critique de Fichte» in J.-L. Vieillard-Baron (dir.), *Fichte. Le Bicentenaire de la Doctrine de la Science. Actes du colloque de Poitiers. Octobre 1994* in *Les Cahiers de la Philosophie*, Printemps 1995 (numéro hors série), p. 267-285.

DELBOS Victor, *De Kant aux postkantians* [1940], Paris, Aubier, 1992.

DÜSING Klaus, «Hegels “Phänomenologie” und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins» in *Hegel-Studien*, 1993 (28), p. 103-126.

FERRARI Jean, «La recension Garve-Feder de la *Critique de la raison pure*, 1782» in C. Piché (dir.), *Années 1781-1801. Kant. Critique de la raison pure. Vingt ans de réception* (Actes du 5^e Congrès international de la Société d'études kantienne de langue française), Paris, Vrin, 2002, p. 57-65.

GUÉROULT Martial, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris, Félix Alcan, 1929.

HENRICH Dieter, *Der Grund in Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-cotta, 1992.

HORSTMANN Rolf-Peter, «Maimon's Criticism of Reinhold's *Satz des Bewusstseins*» in Lewis W. Beck (ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, D. Reidel, 1972, p. 350-358.

KAAN André, «La pensée philosophique de Hegel à Iéna» in G.W.F. Hegel, *Logique et Métaphysique (Iéna 1804-1805)*, trad. D. Souche-Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

MABILLE, Bernard, *Hegel, l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

MALABOU Catherine, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.

PAREYSON Luigi, *Etica et estetica in Schiller* [1969], Milano, Mursia, 1983

PEDRO Teresa, «A proposição especulativa na *Fenomenologia do Espírito de Hegel*» in Edmundo Balsemão Pires (coord.), *Still Reading Hegel. 200 Years after the Phenomenology of Spirit*, Coimbra University Press, 2009, p. 259-270.

STANGUENNEC André, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985.

ZAC Sylvain, *Salomon Maimon, critique de Kant*, Paris, Cerf, 1988

D. Ouvrages généraux sur la période postkantienne

AYRAULT Roger, *La genèse de l'idéalisme allemand*, Paris, Aubier, 1961-1976, 4 volumes.

BOURGEOIS Bernard, *L'Idéalisme allemand. Alternatives et progrès*, Paris, Vrin, 2000.

BEIERWALTES Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972.

Trad. fr.: *Platonisme et idéalisme*, trad. M.-C. Challiol-Gillet, J.-F. Courtine, P. David, Paris, Vrin 2000

BUBNER Rüdiger (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag, 1973.

Innovationen des Idealismus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

CASSIRER Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaften der neueren Zeit*, Stuttgart, W. Kohlhammer, Dritter Band : *Die nachkantischen Systeme*, 1922.

Trad fr. : *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes* (vol. 3 : *Les systèmes post-kantiens*, trad. Collège de Philosophie, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.

DÜSING Klaus, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 2002.

ENDE Helga, *Der Konstruktionsbegriff im Umkreis des deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1973.

ERDMANN Johann Eduard, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* [1866], Eschborn, Verlag Dietmar Klotz, Band II: Philosophie der Neuzeit, 1992.

FRANK, Manfred, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

GODDARD, Jean-Christophe (éd.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

GUEROULT Martial, *Études de philosophie allemande*, New York/Hildesheim, Olms, 1977.

HANSEN Frank-Peter, „Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus''. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin, Walter de Gruyter, 1989

Bibliographie

HARTMANN Nicolai, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1974.

HEIDEGGER Martin, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart in Gesamtausgabe*, hrsg. C. Strube, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Band 28, 1997.

HENRICH Dieter, *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus Tübingen-Jena (1790-1794)*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2004, 2 tomes.

Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

HOGREBE Wolfram, *Deutsche Philosophie im XIX. Jahrhundert. Kritik der idealistischen Vernunft: Schelling, Schleiermacher, Schopenhauer*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1987.

HORSTMANN Rolf-Peter, *Die Grenzen der Vernunft – Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1991.
Trad. fr. : *Les frontières de la raison. Recherche sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, trad. P. Müller, Paris, Vrin, 1998.

JAMME Christophe und SCHNEIDER Helmut (hrsg.), *Mythologie der Vernunft: Hegels ältestes systemprogramm des deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.

JAESCHKE Walter (hrsg), *Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg, Felix Meiner, 1999.

KOPPER Joachim., *Das transzendente Denken des deutschen Idealismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

KRONER Richard, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, Mohr, 1921-1924, 2 Bände.

LIEBMANN Otto, *Kant und die Epigonen*, Stuttgart, Carl Schober, 1865.

RIVELAYGUE Jacques, *Leçons de métaphysique allemande* [tome I, 1990; tome II, 1992 (posthume)], Paris, Librairie générale française, 2003.

Tome I: De Leibniz à Hegel

Tome II: Kant, Heidegger, Habermas

TILLIETTE Xavier, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

VETŐ Miklos, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998 (tome I), 2000 (tome II).

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

Bibliographie

WALTHER Manfred (hrsg.), *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.

E. Autres ouvrages consultés

NEUGEBAUER Georg, *Tillichs frühe Christologie. Eine Untersuchung zu Offenbarung und Geschichte bei Tillich vor dem Hintergrund seiner Schellingrezeption*, Berlin, Walter de Gruyter, 2007

HABERMAS Jürgen, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt am Main, Surhkamp, 1969.
Trad. fr. : *La technique et la science comme "idéologie"*, trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1973

SZONDI Peter, *Versuch über das Tragische*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1961.
Trad. fr. : *Essai sur le tragique*, Paris, trad. J.-L. Besson, M. Gondicas et al., Circé, 2003.

Titre et résumé en portugais

Crítica e Ciência: Estudo sobre a transformação do criticismo nos primeiros escritos de F. W. J. Schelling

Esta dissertação analisa o estatuto do pensamento do jovem Schelling enquanto filosofia pós-kantiana: trata-se de uma filosofia aquém da filosofia crítica kantiana, como algumas leituras sugerem, ou inscreve-se, como Schelling o pretende, nas possibilidades oferecidas pela crítica? E no caso afirmativo, em que medida a filosofia de Schelling se inspira na filosofia kantiana? Através destas questões, este trabalho propõe uma leitura dos primeiros escritos do autor (1794-1800) a partir da re-elaboração e da reapropriação da crítica no horizonte do projecto de Schelling de fazer da filosofia uma « ciência ».

Esta linha de leitura permite-nos mostrar, em primeiro lugar, que a relação do pensamento de Schelling com a filosofia de Kant desempenha um papel estruturante na maturação do seu projecto filosófico próprio e, por outro lado, que a evolução do pensamento do primeiro Schelling se compreende a partir de uma reflexão sobre a sua própria possibilidade. Nesse sentido, a filosofia de Schelling é uma filosofia pós-kantiana.

É a partir da relação entre a filosofia como « ciência » e o questionamento crítico sobre as condições de possibilidade de nosso conhecimento que tentamos fornecer uma interpretação do motivo da revolução filosófica no jovem Schelling. O fio condutor deste trabalho é a interpretação por Schelling da questão kantiana da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* e a sua reformulação do conceito de unidade da razão como razão teórica e prática.

Résumé en français

La présente thèse s'interroge sur le statut de la pensée du jeune Schelling en tant que philosophie postkantienne : s'agit-il d'une philosophie qui revient en-deçà des acquis de la philosophie critique kantienne, comme plusieurs lectures le laissent entendre, ou s'inscrit-elle, comme elle le prétend, dans les possibilités ouvertes par le criticisme? Et si c'est le cas, dans quelle mesure cette philosophie s'inspire-t-elle de la philosophie kantienne? A travers ces questions, ce travail se propose de faire une lecture des premiers écrits de l'auteur (1794-1800) à partir de la réélaboration et de la réappropriation du criticisme qui sous-tend le projet schellingien de philosophie en tant que « science ».

Cet axe de lecture nous a permis de montrer, d'une part, que le rapport de la philosophie de Schelling avec la philosophie kantienne a un rôle opératoire dans la maturation du projet philosophique propre à Schelling et, d'autre part, que l'évolution de la pensée schellingienne dans sa première philosophie se comprend à partir d'une réflexion sur sa propre possibilité et que, en ce sens, la philosophie de Schelling est bien une philosophie postkantienne.

C'est à partir de la question du rapport entre la philosophie comme « science » et le questionnement critique sur les conditions de possibilité de notre connaissance que nous tentons d'élucider le motif de la révolution philosophique chez le jeune Schelling. Puisqu'il y va de conception que l'on se fait de la tâche philosophique elle-même, le fil directeur de ce travail est la reformulation par Schelling de la question kantienne de la possibilité des jugements synthétiques *a priori* et la remise en chantier qu'il propose de la conception de l'unité de la raison comme raison théorico-pratique.

Mots-clés: Critique, Science, Raison, Théorie, Pratique, Système, Révolution, Criticisme, Postkantisme, Idéalisme Allemand, Philosophie allemande.

Titre et résumé de la thèse en anglais

Critique and Science: A Study on the Transformation of Criticism in the Early Writings of F. W. J. Schelling

The thesis examines the status of the young Schelling's thought as a post-Kantian philosophy: is it a philosophy which falls back behind the gains of Kantian critical philosophy, as some readings suggest, or is it a philosophy which, as Schelling himself claims, takes up possibilities opened by criticism? If the latter, to what extent does this philosophy inspire itself from Kantian thought? Through these questions, this work intends to give a reading of Schelling's first writings (1794-1800) focusing on the reelaboration and the reappropriation of criticism at the base of his project of philosophy as « science ».

It is shown through this line of interpretation, first, that the relation of Schelling's philosophy to Kant's plays a vital role in the later development of his philosophical project and, second, that the evolution of Schelling's thought in his early philosophy can be understood as a reflection on its own possibility. In this sense, Schelling's philosophy is indeed a post-Kantian philosophy. The motives for the young Schelling's philosophical revolution are elucidated by investigating the relation between a philosophy as « science » and the critical inquiry into the conditions of possibility of our knowledge. Since this concerns the task of philosophy itself, the guiding theme of this study is Schelling's reformulation of the Kantian question about the possibility of synthetic *a priori* judgments as well as his reworking of the concept of the unity of reason as theoretical and practical reason.

Discipline: Philosophie

Intitulé de l'Ecole Doctorale: Ecole Doctorale V - Concepts et Langages